12

经典与解释

■ 主编／刘小枫 陈少明



阅读的德性

華夏出版社



阅读的德性

经典与解释

一般来说，人们怎样阅读就怎样写作。通常，细心的作者也是细心的读者，反之亦然。除非自己亲自小心地阅读，一个人不可能知道何为小心地阅读。阅读先于写作；在写作之前，我们已经阅读；我们通过阅读学习写作。一个人通过认真阅读好书——最用心地阅读那些被最用心地写出来的书——来学习认真写作。因此，通过研究一个作者的阅读习惯，我们也许预先就会知道他的写作习惯。

——施特劳斯

在感觉之后阅读必然性，
在必然性后阅读秩序，
在秩序后阅读上帝。

——薇依

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房海莹



ISBN 7-5080-3985-8
定价：29.00元

经典与解释(12)



阅读的德性

■ 主编/刘小枫 陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

阅读的德性/刘小枫,陈少明主编.—北京:华夏出版社,2006.4
ISBN 7-5080-3985-8

Ⅰ.阅… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.阅读学 Ⅳ.G792

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 026924 号

阅读的德性
刘小枫　陈少明　主编

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号　邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
版　　次:2006 年 4 月北京第 1 版
2006 年 4 月北京第 1 次印刷
开　　本:880×1230　1/32 开
印　　张:11.625
字　　数:334 千字
定　　价:29.00 元

目　录

论题:阅读的德性

古典作品研究

思想史发微

评论

(本辑主编助理:张丰乾 黄群)

论题　阅读的德性

尤利安皇帝与其写作技艺

——为施特劳斯六十五岁生日而作

科耶夫(Alexandre Kojève) 著
黄旭东 译

……因为不可谈及忌讳。
尤利安(218a)

看见关大象的笼子标着"水牛",就别信自己的眼睛。
普罗特科夫(Kouzma Proutkov)

一

在一本论写作技艺的书(该书已受到应有的关注,因为确实值得关注)中,施特劳斯提醒我们,不应从字面来理解早期的伟大作家所写的一切,别信他们把所有要说的都直白地呈现在著述中——十九世纪以来,这一点渐渐被过于轻率地遗忘了。①

---

① 【中译编者按】指施特劳斯的《迫害与写作技艺》(*Persecution and the Art of Writing*),该书分导言和4章,其中导言及第一章"迫害与写作的技艺"的中译(林国荣译),见《西方现代性的曲折与展开》(贺照田编,吉林人民版2002),页196-225,第四章"如何研读斯宾诺萨的《神学-政治论》"的中译见本辑。

的确,施特劳斯重新发现的古老写作技艺在于,为掩饰其所言,作者会写得与其所想的近乎南辕北辙。文辞上的伪装出于两个明显不同的目的,然而两者又可能是相关的。一方面,掩饰思想为的是逃脱由偏狭(intolerance)而来的迫害——偏狭必然产生于(恰当地免受怀疑的)知识与(错误地免受怀疑的)任何意见。另一方面,文辞上的伪装有助于造就一小撮人:可以说,如此写作能够让那些卓尔不群的人们有所察觉,自己可以捕捉到足以撼动成见但被掩饰起来的学说,与此同时,又能认可普通读者已养成习惯的无知(有时,这类无知被叫做有学养,而且往往还被看做不无裨益)。因此,【文辞】伪装有间接的教育作用,这就是训练特殊读者的聪敏。最后、但并非不重要的是,这样的写作技艺还是一种*表演技艺*(an art of playing)——采用装样子的态度,即便是作者自个儿在演,用法语来表达即:*是这样呵,好,再会*(à bon entendeur salut)!

无论如何,这种写作技艺绝对需要辅以一种从字里行间读出点名堂的技艺——这种【阅读】技艺虽然一度颇受忽视,但现已由施特劳斯在其著述中通过其写作恢复了它的重要地位。这就是为什么我觉得自己可以试着以从字里行间去读一个值得施特劳斯这样去读的作者,以此来向他致敬。因为我这里所要读的作者不仅是个古代的哲人,还是个正儿八经的皇帝——尽管并不称职,他不是落后就是超前于自己所处的时代。①

尤利安皇帝的哲学著述尤其有趣还要两个别的原因:他以几乎

① 【译按】尤利安是公元361－363年在位的罗马帝国皇帝,热爱哲学,对古代哲人的著述与学说颇为熟悉。即位后不久,他宣布各教派在帝国享有同等地位(包括异教),而他本人则一反过去的基督信仰,极力复兴古希腊的多神教,因而史称"叛教者尤利安"(Julian, The Apostate)。

梅列日科夫斯基的小说《诸神死了——背教者尤利安》(谢翰如译,辽宁教育版1997),的译者前言中有这样一段话:

> 尤利安热爱古希腊文化,然而,他来得太晚了,基督教已兴盛两个多世纪了……诸神死了。作为文艺复兴——复兴古希腊罗马的人本精神——的先驱,他又来得太早了……诸神要过一千一百多年才复活。

相同的术语明确提到施特劳斯所讲的“写作技艺”，尽管显然他并不知道伟大的前人们对此已说过些什么；再有，这些著述的命运表明，一个作者可以公开说到这一技艺而不因此妨碍他自己完美地运用它。

二

尤利安的朋友撒路斯特(Sallust)要出远门时，尤利安给自己写了一篇《慰藉》(Consolation,358年春)，这篇作品比他那些被称做哲学作品的东西都早，[①]其中有这么一段：

> 眼下独留我一人，我们坦率的交往、自由的言谈已弃我而去。我明白，现在已经没有谁可与之直言。与自己交谈也不是件容易的事？也会有人携走我的所想，而且迫使我去想、去好奇与我的所愿不同的东西吗？……既然没人能从我们这儿带走所想的东西(所思考的一切，如果不说出一个人所愿望的一切的话)，那么，我们(尤利安)定能设法与自己或别人好好相处……[②](【译按】凡引文括号中的文字均为引者科耶夫所加，下同)

这预先告诉我们，尤利安并未因朋友的离去而改变自己的想法，往后他要训练自己掌握古老的写作技艺，以便达到掩饰思想的目的。尤利安提醒撒路斯特以及其他有能力理解其暗示的读者，从此他将不会写出自己所想的一切，也不会去想自己要写出来的所有一切(does

① 【译按】据说撒路斯特曾是君士坦堤乌斯二世派到尤利安身边的卧底，但他后来成为尤利安的亲信。参易卜生，《皇帝与加利利人》，见《易卜生戏剧选》(潘家洵等译，北京，人民文学版，1997)，页459。当时，尤利安是君士坦堤乌斯二世的副帝，受命出征高卢。后者在公元354年处决了上一任副帝，即尤利安的堂兄加卢斯。

② 《尤利安皇帝文集》(*The Works of the Emperor Julian*)，W. C. Wright译，3 vols, London 1913, 248d - 249a；以下尤利安的著述皆引自此版本。

not think all that he will have written)。[1] 逝世前不久,在献给同一个撒路斯特的装样子的文章即《论赫利俄斯王》(On King Helios,362 年 10 月)中,尤利安重申了这一点,并在字里行间泛泛取笑了(异教和基督教的)神学,尤其取笑了所谓新柏拉图主义的神秘论。[2]

在《致没教养的狗(或犬儒分子)》(To the Uneducated Dogs【or Cynics】)一文中(尤利安假装只是批判同时代的新犬儒者,拿他们与自己所钦佩的安提斯泰尼【Antisthenes】、第欧根尼比,其实还攻击了僧侣),尤利安顺便提到:"至于我,倒是敬重诸神……我愿只谈虔敬的事物"(187c)。[3] 数月前,在《论诸神之母》(On the Mother of the Gods)里,尤利安皇帝已颇为详细地谈过许多异教神(这部分地受到路吉阿诺斯【Loukianos】的《叙利亚女神》【Syrian Goddess】的启发)。[4] 几个月后,尤利安在《论赫利俄斯王》这篇论作(该作刻意模仿扬布利科【Iamblichus】的著述)中利用了另一机会。[5] 显然,尤利安并不真的相

---

① 【译按】据说尤利安从小善于伪装自己的想法,并且以此为乐(例见梅列日科夫斯基的《诸神死了》,前揭,页 24)。在当皇帝前,现实的压力可能是尤利安掩饰自己想法的原因之一。他的前任皇帝君士坦堤乌斯二世曾为谋夺帝位,先后杀害了尤利安的双亲、兄长。幸存的尤利安与堂兄加卢斯在行动和思想上一直受到严密监视。处死加卢斯后,君士坦堤乌斯二世几经犹豫任命尤利安继位副帝。随后,他又出于对尤利安的顾忌,派其远征高卢,但尤利安的辉煌战绩使他更加不安。因此,尤利安越发注意伪装(哪怕不是公开场合)。然而,在尤利安当上皇帝后,他的伪装恐怕就另有用意了。

② 【译按】"赫利俄斯"是古希腊文的"太阳",引申为太阳神。在荷马史诗中,这位无所不见的神与三位统管宇宙的神(宙斯、波塞冬与哈得斯)并驾齐驱。此外,"太阳"也是"理性"的象征,柏拉图笔下的苏格拉底崇拜太阳、对着太阳祈祷(意味着崇拜理性)。因此,这里的"赫利俄斯王"也可以读作"理性之王"。

③ 【译按】安提斯泰尼(约公元前 444 - 366 年)为犬儒派的奠基人;这里的第欧根尼指西诺坝的第欧根尼(约公元前 400 - 325 年),犬儒派的奠基人。

④ 【译按】路吉阿诺斯(约公元 120 - 180 年),又译作"琉善",罗马帝国的叙利亚人,擅长修辞与辩术,他用古希腊文写作对话、散文,既挖苦奥林匹斯的诸神与各各他的圣人,也嘲弄一切神话传说。参见《路吉阿诺斯对话集》(周作人译,中国对外翻译版,2003)

⑤ 【译按】扬布利科(约公元 250 - 330 年),新柏拉图主义哲学的重要代表,该学派叙利亚分支的创始人。他致力于把新柏拉图主义创始人普罗提诺的哲学与各种宗教结合起来,发展成一种神学。在新柏拉图主义者中,他第一个用巫术和魔法取代普罗提诺的纯精神和灵知的神秘主义。参见梅列日科夫斯基,《诸神死了》,前揭,页 53 注 1。梅列日科夫斯基在传记小说中把"通灵人"扬布利科"安排"为尤利安的老师(按说尤利安出生时扬布利科已逝),他们的对话颇值得注意。参见《诸神死了》,前揭,页 53 - 68。

信自己在这两篇论文里就诸神所写的东西,他缄口不言自己对诸神的真正看法。然而,不论持有什么样的神学观念(即便有的话,也与异教神学相关),似乎没有什么会阻止他提出来。再说,我们没法设想,在公然叛教后,尤利安隐匿自己对异教神的看法乃因他仍然是个真正的基督徒。因此我们只得承认,通过保留自己对任何神性(divinities)的真正看法,尤利安希望表明,他对于神性没有任何看法。如此的无神论虽然彻底,却是默不做声的或掩饰起来的。不过,如下事实使得这种无神论透露出来:在两篇看似虔敬而又"神秘"的论文中,尤利安皇帝重塑了(他认为能吸纳到基督教神学的论题中去的)当时异教神学的论题,但这些论题恰恰都有一个在他看来愚笨可笑的特征——在小心谨慎地强调这一特征时,他简直煞费苦心。

成为皇帝之时,哲人尤利安不再说出自己的全部所想,甚至不再去想自己所说的一切(to think all that he says)。认识到这一点,我们就必须追问这一伪装的缘由。如今,尤利安皇帝在《对犬儒者赫拉克勒奥斯的回应》(In Response to the Cynic Heracleios)中重申(事实上尤利安指出,赫拉克勒奥斯不仅仅是个新犬儒哲人,还是个基督教的主教或神学家),任何一个时代学过哲学的演说家和作家都会出于对报复的惧怕而掩饰自己的思想:

> (这位借用某种神话的诗人)希望仅以隐匿的方式行劝导。之所以怕讲明,是因为他担心自己遭到听众的仇恨。这一点,赫西俄德写得再清楚不过了。(207a-b)

一个罗马帝国的皇帝会怕什么人、什么事?显然,尤利安不可能惧怕那时正日趋消亡的异教信仰的迫害。相反,他倒可能认识到,在那个年代,若想要废黜异教神,就非得在异教神的居所尊崇基督教的神【当时基督教要比异教偏狭得多,有权势得多】,基督教的行家里手

比异教徒更能有力地迫害一个无神论的皇帝。[①] 归根到底,正是因为惧怕基督徒读者的仇恨,作为皇帝的尤利安与基督教作斗争,作为哲人的尤利安巧妙地在著述中运用柏拉图式的装样子(Platonic irony)来掩饰其对异教神学无神论式的攻击——恰恰由于这样,尤利安的著述只能为热爱智慧的(philosophic)一小撮人所理解,这些人不妨被称做其同谋或不会伤害到他抑或别人的人。[②]

然而,可以设想的是,尤利安试图在罗马帝国恢复异教信仰,不会单单因为惧怕基督徒的偏狭。他还有许多别的理由这样做,最重要的一点无疑是国家理由(rasion d'Etat)。正是多半基于这个国家理由,作为皇帝,尤利安掩饰了其作为哲人所持的无神论。在好些地方,尤利安自己让我们明白这一点,例如他说:

> 写神圣的事物必须留心,勿使语词缺乏必要的高蹈,言辞应尽可能地适度、优美,与诸神匹配。不应带进任何可耻、渎神抑或不虔敬,这样我们就不会激起民众的莽撞。(218c-d)

同样,我们无疑能如此解释这一事实:当以嘲弄的口吻叙述了可

---

① 以下谩骂,尤利安假装针对的是犬儒者赫拉克勒奥斯,显然,他真正想到的是主教而非"哲人"的权柄:

> 此外,为何你们(犬儒者)无处不在,不仅使唤骡子,而且听说还包括它们的车夫,在你们面前,他们比在兵士面前还害怕?听说你们运用自己的权柄比兵士使用他们的剑还严酷。可以说,你们引起了他们更多的恐惧。(224a)

② 【译按】尤利安惧怕基督徒对自己的仇恨,作为皇帝,他还怕基督徒的偏狭迫害其他人,后者是尤利安要恢复异教信仰、与基督教作斗争的原因之一。基督徒的偏狭还表现在基督教各教派的彼此仇视,梅列日科夫斯基戏剧化地展现了在尤利安所召开的教会会议上,他们互相谩骂的滑稽场面,参见《诸神死了》,前揭,页242-256。

irony源自古希腊词εἰρωνεία,本义是掩饰自己的想法,装样子。通常运用irony的表述暗含了与其字面不一致的意思(否定性的意思,但未必是完全相反的意思,如在柏拉图早期对话中所描绘的苏格拉底佯装无知,假装糊涂也是一种irony)。本文一律译作"装样子"而不译作"反讽"。

笑的神迹(据称这发生在诸神之母的偶像运抵罗马的时候),尤利安又说:

> 尽管这个故事似乎无法使某些人信服,而且绝不会适合哲人抑或神学家,不过就让人们讲它吧,因为大多数历史家已然公开写过,罗马的青铜像还保存着这个故事,它是如此有力,并且为诸神所喜爱。然而我想到某些聪明过头的人(没有执政或政治责任感的智识人)或许会断言,这个故事是老妇人的胡诌,让人难以容忍。但我认为,就这样的故事而言,我们应该笃信全体公民而不是这些狡黠的人,他们狭小的灵魂确有洞见,可看到的没什么合理(可行)。(161a-b)①

作为智识人,尤利安决不会在宗教问题上受到"全体公民"的愚弄,也不会为"大多数历史家"对据称的神迹的一致看法所蒙骗,而且他更想能嘲笑他们。但作为哲人,他认为不应该拒绝接受让自己来统治的帝国;作为皇帝,他致力据国家理由恢复异教信仰。再者,恰恰是这个国家理由,而不是对个人困境的惧怕,促使尤利安【皇帝】在其著述中掩饰自己在哲学上的无神论以及作为一个没有信仰或好怀疑的智识人的嘲弄。

无疑,倘若尤利安仅仅想做个皇帝,他就应该亦会完全舍弃那些嘲弄,不再狡黠地打趣儿。但他既是哲人,就不可能放弃哲学的教育术;他把著述仅献给成熟的一小撮人,留心在他看来是(经过推论的)真相的世代相传不被打断。俗众意识不到的、被掩饰的嘲

① 作为皇帝的尤利安常对"纯粹"的智识人提出异议,他们自绝于政治行动,但又允许自己向政治家出主意。在他大装样子的《致哲人提米斯提乌斯的信》(Letter to the Philosopher Themistius)中,尤利安特别突出地批判了"纯粹"的智识人,尽管仍是以伪装的形式。他模仿同时代"智术师"的文风,不客气地嘲笑了自己的前任哲学教师所慷慨给予新皇帝的建议(尤纳皮乌斯【Eunapius】未在其盛赞尤利安的《智术师的生活》【Life of the Sophists】中提到此人),尤见263b-267b。第十六封书信也是如此,尤利安写道:"热衷于提及城邦的保卫和利益……是热爱智慧的灵魂的标志"(Works V　III, pp. 38, 39)。

弄容许那些经过拣选的强健心智受到哲学的教诲，这些心智理解这些装样子而不致休克，从而表明，他们不会被成见所奴役，以致不适于接受可能有某种益处的教诲，而这些教诲仅在字里行间自在地呈现给他们——如此拣选与保密，基于相同的双重理由。

这就是尤利安自己时不时告诉我们的。在《论赫利俄斯王》中（在该文中，赫利俄斯同时是异教神，作为皇帝，作者赞颂赫利俄斯，作为智识人，他则嘲讽赫利俄斯，另一方面，赫利俄斯还是作为哲人的尤利安所诉求的努斯【nous】的象征），尤利安清楚地讲到自己的教育天职：

> 愿伟大的赫利俄斯（理性）认同我多少还了解他，准许我共同地（κοινῇ）教育每个人，除了那些值得让他们自己私下（ἰδίᾳ）学习的人。（157d）[①]

这儿仅仅暗指到热爱智慧的一小撮人以及排斥凡俗民众。而在

---

① 尤利安通常拿传统的称谓“伟大”来装样子（例见他在《论诸神之母》中对这个词的反复使用，尤其是166a）。但在以上所引段落中，“伟大”有双重含义：若用于神赫利俄斯，那是装样子的；若用于意指努斯的“赫利俄斯”，则是当真的。语词有双重甚至三重含义的段落，在尤利安的著述中并不少见，参见130c；159c；168d；172d；174c－d；222b－c；239b－c。

根据上下文，“多少”指与扬布利科同样。在以上所引的段落（与他著述的其余各处一样），尤利安泛泛取笑了新柏拉图主义，尤其取笑了扬布利科。但前后文的装样子不妨碍我们严肃对待作者在此所表达的教育意图。再者，尤利安在前几行清楚地表明，他有一篇论作是装样子的（那篇论作从未发表，仅仅给了撒路斯特，或许还给了其他热爱智慧的朋友）：

> ……我敢写这个给你（亲爱的撒路斯特），是因为我先前的文章《论克洛诺斯节》（On the Festival of Kronos【Kronia】）似乎并非对你完全没用。（157c）

现在我们知道，《论克洛诺斯节》（几乎已完全佚失）公开带有讽刺的意味。不过尤利安说：“我们（在这儿）遵照杰出的导师扬布利科所定下来的规矩。”

别处,作者自己以更敞开的方式作了表述,例如在《对犬儒主义者赫拉克勒奥斯的回应》中:

> 并非所有一切都应被说出来;而且我认为,对某些(一小撮人)说出来乃合法的东西,在多数人面前则必须保持缄默。(239a-b)

然而,必须有技艺地去做:同样的伪装(为向俗众隐瞒言辞的真正含义)必须吸引一小撮被拣选者的注意,激起他们热爱智慧的沉思。这正是尤利安自己在《论诸神之母》中所告诉我们的:

> 古人常追寻事物的缘由……一旦发现,他们就用似是而非的神话来保护这一发现;但通过看到【神话的】自相矛盾之处,我们也会发现这是一种伪装(这伪装即是对我们说出来的东西),我们就会转而求索(那对我们隐藏或仅借暗示显露出来的)真相。我认为,通过某些(通常是奇怪、矛盾的)象征以特别的方式所讲述的讽刺故事,对常人有足够的益处,对那些智识上卓尔不群的人,有关诸神的真相仅在如下的情形下才能使其获益:借助神的引领(这儿指理性神,确切说即哲学神),这些人(自己)去追寻、发现、把握这一真相,谜一般的暗示使这些人回忆起,那儿有什么东西,且一定要被找寻出来;这样一来,这些人就会信仰自己的理性行动,而羞于信仰别人的意见,他们走在通往终点的沉思之路上——终点即指终极问题。(170a-c)

作为优秀的"苏格拉底信徒",对于所有那些表明自己有能力进行热爱智慧的追问的人(且仅对这样的人),教师尤利安不想灌输,宁愿鼓励他们。这就是为什么哲人尤利安要仅以批判(在其他人眼里)公认观念(新柏拉图主义的观念)的方式来传达其个人的学说,这一批判

是装样子的，意在阻碍所有不适于理解它的人理解。① 然而，倘若哲人

① 如果察觉到尤利安有批判味儿的装样子还算相对容易，那么揭示出其正面的哲学学说，以我们现有的知识几乎不可能。可以肯定的是，尤利安反对一切由普罗提诺及波菲利(Porphyry)开创的新柏拉图主义所谓的“神秘”(例见143c-144d的滑稽摹仿)，反对替罪羔羊的存在，以及“神圣的”扬布利科(尤见146a-b、157c-d)。再者，从尤利安过于形而上学并且接受亚里士多德的批判来看，似乎他同样反对柏拉图的理念论(例见146a-b，拿来装样子的称谓“伟大”扣到了柏拉图头上；152b-d装样子尤为明显；162d-165b有对理念论装装样子的批判)。最后，尤利安可能沿袭了克色纳库斯(Xenarchus)对亚里士多德以太(ether)说的批判，他(通常“装样子地”)把以太说说成是“神学-形而上学”的残余(参见162a-d)。此外，在某些地方，尤利安还取笑了同时代哲学的折衷做法，尤其新柏拉图主义哲学的折衷做法(例见188c、162c；in fine)。然而，我们仅能基于含糊、罕见的暗示判断，尤利安持有一种“实证论”，即无神论式的唯物主义，这种观念可由伊壁鸠鲁追溯至德谟克利特，例见162a：

> 我们承认(亚里士多德所讲的)质料与物质形式；然而，倘若不(沿袭柏拉图，亚里士多德与新柏拉图主义者的做法)把起始因加在它们之上，我们就会不经意地得出伊壁鸠鲁的观点。

倘若《关于诸神与世界》(Of the Gods and the World)这篇短小论文的作者是同一个撒路斯特(即尤利安的朋友)，那么，这一假说会得到充分肯定。该文作者所信奉的显然是德谟克利特的哲学和无神论(公开表达于第17章，其余各章是“装样子的”)。但所论及的“撒路斯特”也可能不过是达马斯基奥斯(Damscius)的化名之一(其化名马瑞努斯【Marinus】被认为是所谓普罗克洛【Proclus】传记这篇既装样子又激烈的小册子的作者)。达马斯基奥斯似乎自己就是个“唯物主义者”，恶名昭彰的无神论者，而且他熟知尤利安的著述。在其《伊西多尔的一生》(Vita Isidori)中(事实上，该文不过是对新柏拉图主义的挖苦)，他效仿尤利安的写作，“同位的伊西多尔”并不存在。

至于尤利安的反基督教，这是人尽皆知的，因为他毫不掩饰。尤利安声称，犹太-基督教最主要的是让人成为“宗教奴隶”(参见195c-196c；199d；207d-208a；213b；238c-d)，但凭这一点或许尚不足以强调，这位哲人皇帝是个超前的“尼采分子”抑或“黑格尔分子”。亦参：“他们(倚靠基督教的人)仅仅知道如何祷告(但不适应抗争)”(Works Vol. Ⅲ，pp. 298，299)。

【译按】波菲利(约公元233-305年)，古罗马帝国时期的哲人，为他的老师普罗提诺编纂了《九章集》。普罗克洛(公元410-485年)，新柏拉图主义哲学雅典学派的代表之一，著有系统阐释新柏拉图主义的《神学要旨》以及《柏拉图主义神学》等。达马斯基奥斯(约公元480-550)亦是新柏拉图主义哲学雅典学派的代表之一，阿卡德摩学园最后一任掌门人(因学园流布的学说与基督教的教义冲突，529年查士丁尼皇帝下令关闭学园)，著有《第一原理问题及解答》，将太一(the One)称作无(the Nothing)；他也擅长数学和修辞学。据说，马瑞努斯是他的老师，伊西多尔是他的朋友，而达马斯基奥斯写的伊西多尔传现部分存于《普罗克洛传》中。

皇帝掩饰自己的思想,不仅是因惧怕抑或国家理由,还与哲学的教育术相关,那么,这似乎同样是出于某种谦逊(当然,过多无益)。谦逊常阻止入门者(initiates)把自己的奥秘泄露给俗众,或许是因为他们还没有完全掌握那些奥秘,还不抱希望自己能够雄辩地向每一个人论证那些奥秘。[1] 不管怎样,以下是我们在《对犬儒主义者赫拉克勒奥斯的回应》中读到的:

> 谁想要阐明狄俄尼索斯(在这儿既是异教神也是耶稣基督)的神性特征,就得用神话遮盖事物的真正状况,谜一般地讲述神的"实体",讲述他与其父一体,在"可知的世界"其父孕育在他的体内,讲述他在(可知的)此世的"诞生"(birth)并非出生(begetting)……也讲述其余一切值得去探察的【神性特征】。然而,就这一切发表自己的看法并不容易,或许仅仅因为对于确切的事实,我还懵懂无知,或许也因为我不愿意(通过显露出神完全不存在)造出半隐半现的神,在剧场里未经证实的听闻与意见面前,神就是这个样子。我宁可更多地投身于哲学之外的事。(221c-d)

相同的谦逊态度还出现在《论诸神之母》的开头,尤利安说道:

> 这些事也应该说出来?进而我们应该写出那些不该说的?我们应该揭示出那些不该被揭示的?我们应该闲扯那些不该被闲扯的?(158c;另见 172d 装样子的含糊其词,尤利安又一次取笑了新柏拉图主义甚至柏拉图本人。)

确实如此。然而不应忘记,尤利安皇帝装样子的写作技艺,有许多是智识的体操(intellectual sport)以及热爱智慧的娱乐(philosophic

① 【译按】initiates,经介绍(刚)加入某组织的人,他们区别于某组织外的人(the initiated,特指掌握仅为一小撮人知道的专门知识和秘密的人),同时还可能是新手,试译作"入门者"来涵盖这两层意思。

amusement），他有意识地沿袭地道的柏拉图传统。效仿伟大的柏拉图，哲人尤利安对很多事情加以嘲弄，尤其对那些普通读者时不时认为是悲剧的事情，以及那些他们总是一本正经对待的事情（那些事情在他们看来意味深长）。但是尤利安与柏拉图一样，在取笑这些事的同时，他会留心自己不使俗众震惊；他取笑这些事，同样是为激起被拣选出来的一小撮人去在智识上努力，只有在以下情况，这一努力可以说是热爱智慧的努力：它能使那些有能力的人摆脱“剧场”与“广场”的成见，把他们引向（经过推论的）智慧，这就是说，使他们充分认识智慧本身，达到全然的满足。①

① 要说尤利安的“装样子”源自柏拉图，《对犬儒主义者赫拉克勒奥斯的回应》中的一段尤其典型：

> 他（柏拉图在《斐利布》与《蒂迈欧》中）坚持认为，我们应该绝对相信诗人所讲述的关于诸神的一切，并且不应该要求诗人证明他们的话。但是，我之所以在这儿引用这段话（《蒂迈欧》40d－e，尤利安显然认为这是“装样子的”，尽管他也一定知道，在《厄庇诺米斯》【Epinomis】中有同样的一段话，那时柏拉图是当真的，就是字面的意思），不过是为了使你（“赫拉克勒奥斯”，这儿代表基督教神学家）没办法像许多柏拉图主义者那样，把苏格拉底自然而然的装样子佯称为轻视柏拉图学说的理由。这些话是蒂迈欧而不是苏格拉底讲的，他极少装样子［尤利安不经意地表明，他没有完全把具有伪科学特征的神话当真，柏拉图打趣地借蒂迈欧之口说出这些神话，为的是取笑他（这个“他”也许指欧多克苏斯【Eudoxus】或青年亚里士多德，前者竟致于与阿卡德摩的哲学决裂，这给青年亚里士多德留下了深刻的印象，并且影响了他）］。其实，不去检视所说的内容，而是去问谁说的，对谁说的，这并不合理（一个装样子的段落，尤利安清楚得很，恰恰相反，只有去问后两个问题，才可能正确解释柏拉图的对话）。现在我还有必要再援引无所不知的塞壬、神的信使赫尔墨斯的化身、阿波罗和缪斯的朋友（即亚里士多德）的看法吗？他认为，对于那些要去问是否存在诸神，或者以一般方式（批判地）研究这一论题的人，我们不必把他们当人对待，不必给他们一个答案，而是应该把他们当禽兽对待，对他们施以惩处。(237b－d)【译按】欧多克苏斯（约公元前408－355年），古希腊天文学家及数学家，曾在阿卡德摩学园求学。

显然，尤利安不太赞赏过于当真的人，尤其是在涉及宗教或科学、也包括政治和国家诸理由（raisons d'Etat）的事情上。他在某些地方颂扬了那些懂得如何打趣、在他们的头脑里把德谟克利特与柏拉图放在一块儿的哲人。他自己不就在《致没教养的狗（或犬儒分子）》（他们不是新犬儒者，而是基督教僧侣）中如此说道：

三

我们可以从许多例子中看到尤利安所实践的写作技艺。限于篇幅,我自个儿觉得,举一个对我特别有说服力的例子就足够了。让我们来看看,当尤利安在其哲学著述中泛泛或者特别地讲到神话时,他想的是什么,说出来的又是什么。尤利安在他所有哲学作品里都讲到神话,但《对犬儒主义者赫拉克勒奥斯的回应》则通篇都在泛泛地谈论神话,尤其讲到异教神学以及基督教神学中的神话(参见205b-c)。在分析的一开始,哲人皇帝就明确阐示了自己的观点:

> 要发现神话的创造始于何时,以及是谁第一个为使听众获益或让他们有所消遣而以可信的方式讲述了虚假的故事,这大概和要找出第一个打喷嚏或冒唾沫星子的人一样是极不可能办到的。(205c)

显然,尤利安把神话定义为以可信方式讲述的虚假故事,是有意反对传统的定义——所有神学家(包括斯多亚学派)暗中或公开认可的定义。对他们来说,神话(或至少是某类神话)是真实的故事。然而,神话本身在形式上就显得不可信,让人觉得不可能是真的(至少也是没法理解的)。因此,异教或基督教神学家的任务就在于,阐明(interpret)神话,把神话讲得煞有介事(likely)、可以理解

(接上页)常被提到的第欧根尼的《悲剧集》,确实是某个埃癸娜的菲力斯科斯(Philiscos of Aegina)的作品;然而,即便它们不是第欧根尼本人写的,这个智慧的人演过它们,那也没什么好惊奇的。我们知道,似乎许多哲人(当然包括柏拉图)都这样干过。事实上,据说德谟克利特就非常惯于取笑当真的(不热爱智慧的)人。(186c)

尤利安对热爱智慧的表演的相同态度,另见201a-c、222b-c(有双重含义的装样子)、148b、以及讽刺作品《诸恺撒》(The Casars)的开头,在这里尤利安明显针对柏拉图,讲到"严肃的传说";他还(装样子地)说自己:"我可没能力逗乐或打趣"(306a)。

(不等同于合理的或理性的),这样他们就能重述神话(经过推论)所显露出来的真(truth)。神话的真被定义为神话的言说与神话言说所及的东西达成的一致(a harmonizing of what the myth says with what it speaks about)。可以由此设想,神话的真是实在(reality)的(经过推论的)显现。更确切地说,不是神话显露了实在,而是(一般来说神的)实在在神话中并通过神话显露自身。因此,神学神话是神的显现(divine revelation)不可信的、经过推论的形式;神话所显露的,却存于推论过的显现(discursive revelation)之外,并且独立于神话般的(即不可信的)神话形式。正是如此,才可能这样阐明神话:使神话的(经过推论的)形式合于理性,而不需要修饰其内容(这也是经过推论的)的真。

但是若如尤利安所言,神话是虚假的故事,那么就完全不能够这样阐明神话了。确实,如果神话是虚假的故事,那么它所讲的,就既不存在,也没法在神话中并通过神话显露自身。因此,神话就不是神的显现,而是人的创造。这正是尤利安在上文所引的段落里要告诉我们的。但是怎样能知道一个故事是虚假的?为什么能认定一切神话都是虚假的?似乎尤利安使用了内在于言说自身的关于真的标准——矛盾律。尤利安承认(一个先天的【a priori】原理),自相矛盾的言说是没法与外在于言说的实在相一致的,与此同时,他把神话定义为一种措辞矛盾的叙述,所以他(分析性地)推论,一切神话都是虚假的,至少他觉得没有一个神话与任何实在一致。

在尤利安看来,所有神学中的言说在措辞上必然是矛盾的,因而它们是神话般的、虚假的。这似乎至少是在他写下面一段话的时候所想要告诉我们的:

> 有些事物,所有人去听、去谈它们都是合法的、无可指责的,而一切对这些事物的言说都由言辞与含义构成。既然神话也是一种言说,那么它也可能由这两个要素组成。我们应该把两者分开来看。在每一个言说中,原始的含义(simple meaning)是被暗指的;但它也可表露在外(σχῆμα)……原始的含义是唯一的

> ……然而,【言说的】外在自身是多样的——如果运用过修辞,你不会完全不明白这点……而我现在必须要谈的,不是大多数或所有这些(表露在外的)形式,而是其中的两种:有高蹈含义的形式与有矛盾含义的形式。言辞同样如此(即也可以是高蹈的或者矛盾的)……考虑到这两个要素(即含义与表述),我们写神圣的事物,就必须留心勿使语词(表述)缺乏必要的高蹈……这样,在此类(谈神圣之物的)言辞里我们就不会发现任何矛盾……然而,可以容许含义矛盾,这是为了对那类(得受到启发的)人有用——既然他们不需要任何任何外来(即来自“实在”)的暗示,而是从神话自身的所言受到教诲(或启发)……(218a-219a)

在这段值得注意的话里,我们首先看到,尤利安认为神学中的神话具有自相矛盾的特征——不是言语表述自相矛盾(那是“高蹈”的),而是其含义自相矛盾。正是在含义上,神学中的神话与自身矛盾。而神话的表述,同样是有技艺的:它能给矛盾一个“高蹈”、“一致”(即“可信的”)的样子,这能最大程度地掩饰矛盾(至少在“多数人”面前,见213d)。更确切地说,一切神话之所以都有有矛盾的含义,是因为神话从定义上讲就是自相矛盾的:不自相矛盾就不是神话,即不是所谓的神话。但是,同一个矛盾的含义可以有两种不同的言语表述:直白地把矛盾显露出来,或者掩饰但没消除掉矛盾——这样,矛盾仅仅是暗含的。因此,必须把两类神话区分开来:一类神话公开地表露自身具有矛盾的含义,一类神话通过用看上去“崇高”、“一致”的言说隐匿(或试图隐匿)自身的矛盾。

我们可能会马上想到,讲述虚假的故事而不掩饰它们的矛盾,拿它们充当真实的故事,这是诗的特征。但是按我们前面看到的说法(即尤利安的说法),若是出于启发的目的,就有必要通过看上去一致的措辞来掩饰暗含在(处理神圣之物的)诗作中的矛盾。我们非常明白为什么得这样做。实际上,按照定义,矛盾的含义不可能与任何实在一致。通过言语表述来表现出一个故事是矛盾的,会使

这个故事一看就知道是虚构的——这恰恰是诗人在讲故事时所干的事。另一方面,神学家则声称他们讲述了实在的神(real divinities),因此他们不得不在言语上掩饰根植于他们所讲故事中含义的矛盾。所以,正是神学家用恰适的语词造出了神话,即"有可信形式(因为看上去一致)的虚假(因为矛盾)故事"(205c)。而给并非原始、唯一(矛盾的含义恰恰具有双重意味)的虚假含义,搞到一套看上去一致的言语形式,这样的技艺属于修辞学。因此,神学是修辞学的分支,前者试图给以神圣之物为主题的诗作的矛盾含义,搞一套(看上去)一致的言语表述。

不论神学、诗以及修辞学,它们有什么样的联系,尤利安清楚地告诉我们,在他看来,一切神话都是虚假的故事。另外,我们现在明白了,这些故事之所以虚假,是因为无论用什么样的言语形式套在神话的外头,它们的含义都是矛盾的。

而尤利安新奇地拿人对神话的创造与人打喷嚏、冒唾沫星子相提并论,这使我们明白,只要人存于世,不但现在有神话,而且一直会有。于是就得问,为什么人总在到处创造虚假的故事,时不时地把它们当真。尤利安回答了这个问题:人创造神话,要么是为使听众获益,要么是为使他们有所消遣(参见205c)。

提供消遣属于诗的范畴。一方面,没有神话就没有诗,另一方面,诗的神话仅仅是为提供消遣。不论怎样,这种看法出现在以下段落:

> 阿尔喀洛库斯(【Archilochus】,他追随赫西俄德,用神话掩饰自己的思想)进一步充分认识到这一事实:倘若把诗中的神话拿掉,那么诗就单单是韵律的排列了;这便是说,剥夺了诗的特征,即不存在任何诗了。所以他在诗之缪斯的花园摘采这些甜香,把它们加进自己的作品,而恰恰因此,他才不被认为是一个写讽刺文的作家,而被当作一个诗人。(207b-c)①

① 【译按】阿尔喀洛库斯(约公元前710-676年),古希腊诗人,擅写讽刺诗。

因此,人在诗的表演中创造虚假的故事,而且他们会一直如此——因为人永远不想丧失自己消遣的可能。一直会有诗人,或者渴求诗的人。

但是诗人在自娱自乐或取悦他人的时候,并没有声称在他们的表演中自己讲述的是真实的故事。既然仅仅是为使人有所消遣,他们本来就把这些故事表现为虚构的作品,那么这些故事是奇怪或矛盾的,对他们来说无关紧要。另一方面,神学家则不屑于提供消遣的表演,他们声称自己对人有用。因此,他们必须把自己的故事表现为真实的故事。而倘若要借用诗人所创造的虚假故事,他们就不得不尽一切可能掩饰诗作含义的奇怪与矛盾,给这些故事一个可信的形式。创造有可信形式的虚假故事,尤利安正是把这拿来与打喷嚏、冒唾沫星子相提并论。在他看来,任何地方都一直会有神话,这是“必然的”;不仅需要诗的神话(表现为虚构作品的虚假故事),还需要这样的神话:恰切地说,即神学故事,尽管它们确实也是虚假的,然而据称它们能对人有用——在某种程度上,人假定自己应该相信它们。

还是得问,为什么尤利安相信,任何地方、任何时候都一直会有具可信形式的虚假故事。首先我们注意到,尤利安之所以说神学神话是可信的,仅仅因为他承认多数人确实相信它们。而我们已经看到,他认为一切神话的含义都是虚假的(因为含义是矛盾的),因此有时其言语形式所能给出的真实印象必然是个圈套。进一步我们明白,他认为看上去真的表象完全与大多数神学神话相关,而叙述尤其荒谬的故事,故意强调它们的怪诞,这能把他自己逗乐。在这个过程中,尤利安意识到多数人对神话的信仰是这样的:甚至连他对它们的滑稽模仿也拦不住几乎所有人去把神话当真、去相信尤利安自己同样把它们当真。

如果尤利安认识到,人在神学问题上坚定地相信完全“不可信”的事物,那么他也必定会问自己,为什么他们要这样。乍看之下,他相当不直接的回答难以令人满意,尽管那是古代哲学的传统回答:人信仰神话是出于质朴(naiveté),这就是说,缺乏智识,而更确切地

说,人信仰神话,是因为他没有注意到神话所讲的有"奇怪与矛盾"。[①] 然而,或许可以在一个新奇的段落(见于《慰藉》)找到尤利安更为深刻的回答,超前的"黑格尔式"的回答。在那儿,尤利安讲到亚力山大:

> 据说,亚历山大想要一个荷马,不是为从荷马的相伴中获益,而是为生衍荷马的荣耀……然而,那个人(亚历山大)从不流连当下:他从不满足于同时代与其相称的东西,从不满足于(实际)给予他的东西。即使一个荷马降临在他面前,或许他又会想要阿波罗的七弦琴——在它的伴奏下,阿波罗曾吟唱珀琉斯的婚礼。亚历山大没有把这个(关于阿波罗的)故事仅当做荷马所理解的产物,而是把它当做被荷马编入诗中的真事。(250d-251a)

换句话说,出于取悦人的目的,诗人创造了虚假的故事,自己把它表现为虚构的作品;但同一个故事在另一个人眼中,似乎是"可信"的,他会把它当真,觉得它与实在相符,哪怕它是"奇怪、矛盾的"。而既然前面提到的人是亚历山大,那就不会是因为质朴或者缺乏智识。这样尤利安就暗示出一个完全不同的理由,即一个人会因为对荣耀(或"承认",黑格尔式的语词)的渴求,对此世所获声望的不满足,而相信虚假的故事。既然尤利安讲到亚历山大与荷马,他肯定希望告诉我们,对荣耀或"承认"的渴求是这样的,它不满足于任何此世所能够进行的活动或者任何此世所能赢得的赞颂,它会使人去把诗的虚构作品转化为人所相信的神学神话。另外,尤利安小心翼翼地强调,任何发生在时间之内的事都不会使亚历山大满足。这便是说,人相信神学神话的真,是因为它们"承认"部分不朽或神圣的存在,从而容许人去期盼一份永恒的荣耀,一个来生。简而言之,人信仰神,是因为人自己渴望不朽。

---

① 参见前引170a-c,尤利安对比"俗众"与"那些智识上卓尔不群的人",前者信仰按字面理解的神学神话,后者注意到了神话的"奇怪和矛盾",从而辨认出神话的虚构。

倘若神话仅仅是由诗人(他们以取悦人为目的,致力于表演虚构的东西)或宗教人士(他们回避实在,因为实在没让他们满意)讲述,说到这儿,尤利安可能就打住了。但他知道,在哲人(包括那些最伟大的哲人)的著述中也能找到神话。而在尤利安看来,一方面,哲学不只是一种表演形式,或者消遣;另一方面,哲人不会因为惧怕死亡而将虚假的故事、"奇怪与矛盾"的故事当做深刻的真事。[①];此外,献身哲学

① 分析完他加给亚历山大的宗教化的态度(不过是出于他的实际需要),尤利安拿自己(无神论的)哲学化的态度与之对照,他说:

> 我们(作为皇帝的尤利安及我们哲人)一直满足于我们实际所有的东西,绝不会追求遥远(超验的)的事物。当我们(人)的信使赞扬自己,我们定会欢喜……(251c)

在这儿,哲人尤利安似乎像个伊壁鸠鲁的忠实信徒那样讲话。而在其他有类似内容的段落里,尤利安皇帝讲得相当像个"斯多亚分子"。例如,在《论赫利俄斯王》中尤利安向赫利俄斯装样子、含糊的"个人祷告"的最后,他说:

> 愿他("赫利俄斯",这儿指作为皇帝的尤利安推崇而不信仰的异教神)肯允予我所祈求(装样子地模仿新柏拉图主义的赞美诗)的一切(156c－157a),愿他仁慈,尽可能地赐予和保留对整个国家永恒的支持(现在,对意指努斯或人的哲学理性的赫利俄斯,他是当真的,作为哲人他崇敬赫利俄斯,而他仅隐蔽地写到这一点)。至于我们(作为皇帝的尤利安及我们哲人),愿"赫利俄斯"(努斯)能使我们成功地处理人神之事,只要他还容许我们活着(在此世);愿他容许我们活着,容许我们在活着的时候献身于国家事务,只要这会取悦于他,对我们有益,对罗马帝国有利。(157a)

尤利安在后一页讲到相同的论题,他以一段既装样子又一本正经的含糊其词结束全文:

> 第三次,我祈求宇宙之王"赫利俄斯"(若是对"赫利俄斯"神,那是装样子的;若对象征人理想的"赫利俄斯",那是当真的)……给予我恩典,赐我好的生活,更强的理解力以及神的理性(努斯),在(必然)由命运(ειμαρενη)决定的恰当时刻,使我能尽可能平和地离世;离世之后,请许我向"赫利俄斯"飞升,待在他身旁,如若可能,永远相傍(尤利安对此定然不信);然而,要是凭我此世所为,(尤利安自己认为必然)尚不足偿(宗教的)所愿,但求(当然,相对于"不可能")长时以伴。(158b－c)

最后让我们注意,在一篇短文末章,该文作者差不多字字重复了这段话(也是装样子与一本正经兼具,尽管一点也不悲剧化),我已提过,通常认为,该文是某个"撒路斯特"所写。

的人不会是质朴的，即愚蠢的。因此，尤利安需要为哲学神话的广泛存在，尤其为在他自己的著述中这类神话的存在（例见 227b－234c），找一个另外的解释。

我们已经知道了解释。一方面，哲人给他们某些学说赋予神话形式，是因为对“多数人”——哲人会撼动他们（一般而言，神学上的）的成见——的惧怕：要么是身体上的，他们害怕偶尔却又致命的危险（例见 207a）；要么是“道德上”的，某种智识的谦逊限制哲人随意讲某些格外为人珍爱的事物，尤其在这样做会徒劳地烦扰真挚良心的时候（例见 239a－b）。另一方面，哲人经常讲到神话，是因为哲学的教育术，为训练那些特别有哲学天赋的听众或读者的聪敏，同时不使其他人休克（例见 170a－c）。再者，哲人时不时地复述神学神话，是为偷偷地取笑它们，是为能谨慎地向所有（也只有）善于接受暗示、懂得从字里行间读出点名堂的人展露它们的毫无意义。

但是无论哲学神话的存在基于什么原因，在尤利安看来，一个名副其实的哲人，只有在这样的条件下才会讲述神话：为了让人不相信神话，至少不按字面来理解神话，或者不把神话太当真。事实上，正是单单出于这个意图，哲人尤利安才在其哲学著述中讲述神话，而那些著述确实是只给“入门者”的。

然而，我们知道，作为皇帝，尤利安对异教神学中的神话完全不是这个样子。即使他自己没有向人们讲述它们，那他也在鼓励其他人去这样做，而且他动用自己（事实上很小）的权力尽可能地使得这些神话对其所统治的绝大多数人来说再次看起来可信。因此，作为哲人，尤利安不得不给自己作为皇帝时的举动找出一个理由——要是你乐意，也可以说是去“正当化”这一举动。《对犬儒主义者赫拉克勒奥斯的回应》正是要“论证正当”，哲人尤利安为皇帝尤利安“论证正当”。

在这篇论作中，尤利安试图找出，“要是一般来说，哲人多多少少也需要神话的创造，那么应该怎样以及拿什么来创作”（205b）。为了回答这一问题，尤利安先是问哲学的哪一分支可能需要神话，即“有可信形式的虚假故事”。他说：

在这些不同的(哲学)分支(按斯多亚学派的三分法,即逻辑学,物理学与伦理学)中,神话的创造不属于逻辑学或数学的范畴,它们是物理学的一部分;但是倘若这一创造总得属于这些分支,那它就与实践哲学(伦理学)相关,即与实践哲学涉及个体的人(而不是国家)的那一部分相关,以及与神学处理原始与神秘的那一部分相关。(216b)

在这段之前,尤利安采纳斯多亚学派的分法,把哲学只分为三类。换句话说,沿袭斯多亚学派的做法,把神学归入物理学——尽管在他看来,物理学只是在数学上为真(柏拉图或许这么认为,康德肯定这么认为,某些“德谟克利特分子”也必定如此,即便德谟克利特本人不这么认为)。像柏拉图在《蒂迈欧》中认为的那样,尤利安同样认为,物理学中非数学的部分不过是一堆“神话”,即多少以“可信”形式表现出来的虚假故事。当故事号称它们描述的是“超验”或神的世界,这一情形尤为如此。正是因为对那个世界说不出什么真的来(简单的理由,即那个世界完全不存在),所以人要想讲述那个世界,就不得不借助神话。而在所引段落的后头,尤利安让我们知道,只有在伦理学,不是整个伦理学,而是在关乎个体的那一部分伦理学上,哲人对神话的运用才是正当的。换句话说,当哲人像理论家那样谈论国家或社会,即谈论全体人或类似的全体人,他就必须回避神话,一本正经地谈,尽量说实情(truth)。只有当哲人想充当教师(pedagogue)或平民领袖(demagogue)的时候,即他的目的是为了教育个体,使他们的日常生活确确实实过得下去(就像罗马衰落前的生活),他才可以自己讲或者让别人来讲“有可信形式的虚假故事”,并且意图使它们可以充作真的。

理解了这一层,哲人皇帝相信,这是必要而且行得通的——更明确地提出他的思想,更直接地说出:任何神话,甚至具有启发意义的神话,都应当只对那些没有能力理解或接受真相的人讲。

为提升道德而编故事、引介神话的人一定不要针对成人而应只针对儿童,一般来讲,在年龄或智识上是儿童的人,需要这些故

事。(223a)

稍后他补充道:

神话一定是只对儿童——对那些在年龄或智识上仍处于孩童阶段的人——讲的,给出这一观点的同时,(当神学神话说得让人相信了的时候)必须十分小心既不冒犯诸神也不触犯大众。(226c - d)

但尤利安是个优秀的哲人,他认为自己完全是个"成人"。而如果他让我们明白,大多数俗众不过是孩童(这一观点沿袭了他在哲学上的所有前人),那么他也将会承认,在他看来,一小撮真正的成人都是名副其实的哲人、政治家。另外,他这样直白地说过(紧接在前两段引文的第一段后):

如果你(赫拉克勒奥斯,代表基督教主教或神学家)对我们(我以及我的行政团体)的印象是,我们还是婴孩……那么该给你开安提克拉(【antikyra】治疗精神错乱的药物)了。(223a - b)

话说到这儿就打住了。作为哲人,尤利安是个完全意义上的成人,受过充分训练的聪明人,他强健得足以承受相当"令人不快"或"惹人恼怒"的真相,无需糖衣或消遣;他完全不需要有人来讲那些令人愉悦但"奇怪、矛盾"、仅对婴孩来说是可信的虚假故事(而不讲真相)。正是这个原因,哲人尤利安排斥他人劝说自己相信神话(不论是异教的神话还是基督教的神话)的企图——同样,在给自己讲神话的时候,他不会容许自己试着去相信它们。[①] 然而作为皇帝,尤利安格外考虑到那些身体或头脑相当稚嫩的人。他想让他们听到有可信形式

① 参见《诸恺撒》318b:"诸神去检验、探察的应该是真相,而不是劝说本身【persuasiveness】或者诱惑本身【seductiveness】(包括任何类型的神话的"甜香")"。

的启发性神话,这样他们的生活方式或许会得到改善。①在实践上,尤利安关注对人民的教育,作为罗马帝国皇帝,他已同意去统管他们。而只能通过让其臣民听到异教神话,并且由此使多数人开始重新相信它们,皇帝尤利安才能挽救他的帝国,这一点似乎哲人尤利安已经坚信不疑了。然而,当尤利安自己在哲学著述中讲述神话的时候(他仅仅是想讲给哲人或某些政治家朋友听),尽管被拣选的读者会推测出那些尤利安借讲神话教给他们的真相,可他所采取的讲述方式会使他们完全不会去相信这些神话。因此,为了做个成功的皇帝,尤利安不得不对绝大多数臣民隐匿其作为哲人所要教给一小撮被拣选者的真相。正是基于这个伪装的根本目的,即国家理由,尤利安训练自己装样子的写作技艺,那是古代哲人教给他的——他们自己养成这一技艺首先是为了避免迫害,再就是以满足他们对表演和打趣的嗜好,这样一来,哲人能更确然地彼此相识。

四

从历史来看,尤利安皇帝的写作技艺似乎颇为非凡。尽管他准许

---

① 参见《诸恺撒》314c-d:

> 你(普罗布斯【Probus】皇帝)太过严厉,总是苛刻而不和顺。你受到了不公正的对待,但那也恰切。要统管马群、牛群、骡群或者再少的人,却不允予使它们满足的东西,这是不可能的。正因为这样,为了让病人在紧要关头顺从,医生有时会对病人做些小小的妥协(给苦药加糖)。
>
> "啊,父亲(西勒诺斯【Silenus】),"狄俄尼索斯说,"你要对我们讲哲学?"
>
> "为什么不,我的孩子!……那么,让我们在严肃的言辞中掺些好笑的东西吧!"

【译按】普罗布斯,公元276-282年在位的罗马帝国皇帝,曾立下显赫战功。但由于他常年四处征伐,在休战时还命军队开垦土地、修建设施,甚至种植葡萄树,以及不愿提高军人的待遇,军队中对他的不满日渐增加。公元282年,执政官卡儒斯(Carus)叛变称帝,普罗布斯本打算驱军讨伐,但不久就被自己的军队弑杀,卡儒斯随即继位。西勒诺斯据说是赫耳墨斯之子,狄俄尼索斯的养育者及老师,一般被认为是个经常喝醉的、快乐的秃顶胖老头,嗜好音乐和性事,能预见未来。

自己明白无误地告知我们,他不信仰任何神学神话,即在他的时代多少被成功讲述过的神话,但历史所流传的尤利安并非是个古代哲人,而是自称“虔诚的异教徒”以及“新柏拉图主义的神秘论者”。

讲尤利安的写作技艺,我希望在之前的几页里自己未泄漏他的、抑或任何人的秘密。对那些被尤利安皇帝所排斥的人(即并不是一小撮能理解其哲学著述的人),这几页未说任何有趣的东西——确实什么也没说。在本文作者看来,除了对哲学——从古到今和世界各地的哲学的“是这样呵,好”说声温和的“再会”(a modest salut addressed to the bons entendeurs of philosophy),这几页就再也没有什么了。

译者附记 相较梅列日科夫斯基与易卜生笔下的尤利安,前者像个“虔诚的异教徒”以及“新柏拉图主义的神秘论者”,后者更像个政治哲人(这或许从篇名就可以得到暗示,梅列日科夫斯基抓住的是“诸神之争”,而易卜生逮的是“皇帝”与“加利利人”的冲突)。

梅列日科夫斯基塑造的尤利安似乎对异教的神迹与异教神的存在笃信不疑(他的装样子与嘲弄仅仅针对基督教),至少他愿意使自己相信并渴望从中获得对抗基督教的力量,或者实际上他并没有力量承受神不存在这一真相,参见《诸神死了》,前揭,页72-85及268-271。他对基督教的反对,尽管部分出于政治的考虑,但似乎更多地是因为他早年的被迫害,以及个人对基督教“伪善”的厌恶(他认为基督教是伪善的),而他的异教信仰带有某种“浪漫主义”的味道,似乎基于某种“生存美学”,说他是哲人,倒不如说他是诗人,参见《诸神死了》,前揭,页227-228。

与此对照,易卜生塑造的尤利安,似乎未必那么虔诚。他把基督教的某些场所称之为“凭奇怪的幻想而视为神圣的场所”(参《皇帝与加利利人》,见《易卜生戏剧选》,前揭,页487);当撒路斯特向他说到神迹时,尤利安说,“关于信仰的秘密,你还没有入门呢”(参见前揭,页458)。如果说从这两处还不足以推断尤利安对异教的真实看法,那么下面的话至少使他的虔诚值得怀疑(之前他批判了一切贩卖怪诞神话的诗人):

> 这并非小事一桩。你认为众神的传说没有一种严肃的、重大的目的吗?他们不是命定要通过一条便捷、愉快的道路,把人类的精神领到神秘的、由最高的神统治着的归宿处,同时使我们的灵魂能够和他合在一起吗?除此以外

还有什么途径呢?古代诗人本着这种前景,创作出神的传说,柏拉图等人重述了这些篇章,而且还有所增加,目的不是这样吗?我告诉你,除了这个目的以外,这些故事就只能讲给小孩子或野蛮人听了——但又几乎对他们不合适。(参见前揭,页547-548)

易卜生所塑造的尤利安似乎与本文所分析的有某种吻合(同样,作为皇帝时,他才对诸神,尤其是赫利俄斯崇拜,例见前揭,页461,490,501,553及600,尤利安称颂赫利俄斯时的语境)。他推崇异教与反对基督教一样,更多地是出于政治的考虑,即"国家理由"(尽管与本文的理由不完全一样),也部分地出于改善个体生活的愿望,例见前揭,页468-469及575-576。无论怎样,尤利安自称"哲人",意图沿袭柏拉图的智慧来统治帝国,这是易卜生非常清楚地告诉我们的。

如何研读斯宾诺莎的《神学－政治论》

施特劳斯 著

张宪 译 丁沨 校

一

如何着手一项特定的历史研究？在试图回答这个问题之前，人们必须澄清此项研究何以兹事体大的理由。事实上，促使人们研究某一特定历史主题的理由，直接决定了研究步骤的一般特征。重新研究斯宾诺莎《神学－政治论》[①]的理由顺理成章、显而易见。《神学－政治论》的主要目的在于，驳斥历代以来站在启示的立场上所提出的诉求。斯宾诺莎的成功起码体现在：该书成了“理性主义者”或“世俗主义者”攻击启示信仰的唯一经典文献。只有当其所讨论的问题仍然活生生地在场，研读《神学－政治论》才能具有真正的重要性。直至不久以前，人们仍普遍相信这一问题已经过时，相信斯宾诺莎十九世纪的后继者已然一劳永逸地解决了这一问题。即便稍瞥一眼当今的情形也

① 《神学－政治论》(Theologico－Political Treatise)将在文中简称为“the Treatise”，而在脚注中用缩略写法“Tr”。在脚注中，Tr之后的罗马数字表示这部著作的章节，跟着逗号而在括号之前的阿拉伯数字表示《全集》(Opera omnia)的格伯哈特(Gebhardt)编辑版本的页码，而括号里的阿拉伯数字表示由布鲁德(Bruder)在他的版本中插入的段落数§§。

足以看到,这一问题正重新逼近我们关注的核心。然而,我们难免会注意到,当代对最根本的问题——由哲学与启示相互冲突的诉求所引发的问题——的讨论明显逊色于在往昔甚至是司空见惯的水准。有鉴于此,我们重新翻开《神学 - 政治论》。我们要尽可能地去倾听斯宾诺莎。我们应尽一切努力,按其意图恰如其分地理解其所言。如果做不到这一点,我们就很可能会用自己的愚拙代替他的智慧。

理解他人之言——无论其是否在世——可以意味着两件不同的事情,我们权且称之为解释(interpretation)和阐明(explanation)。解释试图确定言说者之所言,以及言说者实际上如何理解其所言,无论他对此是否明言。阐明则试图确定其未被言说者所意识到的含义。所以,一个现成的陈述是暗讽抑或夸张,属于对陈述的解释;一个现成的陈述基于一种错误,抑或某种愿望、兴趣、偏爱或者某种历史情形的无意识表达,就属于对陈述的阐明。显然,解释不得不先于阐明。如果阐明不是基于某种恰当的解释,它将成为这样的阐明——不是被阐明陈述的阐明,而是历史学家在脑海中虚构出来的东西。同样显然的是,凭借解释,对一个陈述的清楚意思的理解,就一定会先于对作者所知却没有清晰说出东西的理解。就是说,人们不能够认识,至少不能够证明说,在人们已经理解某个陈述本身之前,这个陈述是谎言。

对另一个人的文字或思想的真正明白无误的理解,必然基于对他的清晰陈述的一种恰如其分的解释。但是,恰如其分在不同情况下有不同的意思。在一些情况下,恰切的解释要求仔细权衡说话者所用的每一个字;对一个不够讲究的思想家或说话者的偶发之论进行如此仔细的考虑,也许会是一种最不恰当的做法。① 为了知道对给定文本的

① 考虑一下斯宾诺莎以下的陈述(第 15 封信):"在第 4 页处,你提醒读者注意我写第一部分的机缘。我宁愿你提醒他注意,我在两星期中写成这个部分;因为,如果他因此预先被提醒注意,就不会有人认为我自己表达得如此明确,以至于我的语言不可能再进一步澄清,而且他不会执着这个或那个字眼、这段或那段话。他也许找不到自己喜欢的东西。"(…… ubi pag. 4. lectorem mones, qua occasione primam partem composuerim, vellem ut simul ibi, aut ubi placuerit, etiam moneres me eam intra duas hebdomadas composuisse. Hoc enim praemonito nemo putabit, haec adeo clare proponi, ut quae clarius explicari non possent, adeoque verbulo uno, aut alteri, quod forte hic illic ofendent [sic], non haerebunt.)

理解要求何种程度上或者哪一种类的精确，人们必须首先懂得作者的写作习惯。但是，既然这些习惯只有通过对作者著述的理解才真正被认识，看来人们一开始就不得不受自己对作者秉性的先入之见所引导。倘若确定作者写作方式先于对他作品的解释，那么这种做法就会简单得多。一般来说，人们怎样阅读就怎样写作。通常，细心的作者也是细心的读者，反之亦然。除非自己亲自小心地阅读，一个人不可能知道何为小心地阅读。阅读先于写作；在写作之前，我们已经阅读；我们通过阅读学习写作。一个人通过认真阅读好书——最用心地阅读那些被最用心地写出来的书——来学习认真写作。因此，通过研究一个作者的阅读习惯，我们也许预先就会知道他的写作习惯。如果我们谈及的作者明确地讨论一般读书的正确方式，或者说，明确地讨论阅读某本他已经做了大量研究的书的正确方式，那么这个任务就会简单得多。斯宾诺莎在自己的《神学－政治论》里，用了整整一章篇幅，讨论如何阅读圣经的问题，因为他曾经非常仔细地阅读和重读了圣经。[①] 为了确定如何阅读斯宾诺莎，我们应该仔细看一下他阅读圣经的那些规则。

斯宾诺莎认为，说明圣经的方法与解释自然的方法是一致的。阅读自然之书，等于从由“自然史”所提供的材料推出自然事物的定义。同样，圣经的解释在于推断圣经作者的思想，或者说，从由“圣经史”提供的材料，推断作为圣经主题的定义。自然知识必须唯一地从由自然本身提供的材料中派生出来，全然不是从对固定、美妙、完美或合理的东西的思考中派生出来。同样，圣经知识必须唯一地从由圣经本身提供的材料中派生出来，全然不是从对合理的东西的思考中派生出来。因为，我们没有权利假定，圣经作者的看法与人类理性的命令一致。换言之，理解圣经的教诲和判断这种教诲是否合理，一定要严格区分开来。我们也不能把圣经作者的思想与传统上对它的解释等同起来，除非我们首先证明，那种解释回溯到圣经作者的口传叙述。此外，鉴于圣经作者各不相同，我们必须根据每位作者本身来理解他们。我们

---

① 《神学－政治论》第九章，第135页（第31段）。

没有权利在研究之前就假定说,这些作者彼此意见一致。理解圣经必须唯一地根据其自身;或者说,除非明确出自圣经本身,否则没有任何东西可以作为圣经教诲被接受;关于圣经的所有知识必须唯一出自圣经本身。①

按斯宾诺莎的设想,"圣经历史"由三个部分组成:1)圣经语言的透彻知识;2)对各卷经书的陈述按照各个重大主题进行汇集和编排;3)有关经书所有作者的生平的知识,以及有关他们的性格、思想取向和旨趣的知识,还有关于每一经书写成的时代和机缘、它的主题、命运等等的知识。这些材料——或者更特别地说——通过语法、古文书写、历史等等澄清而理解的经文汇集和安排,是妥当解释的基础。因为,这种解释通过从提及的材料中有根据的推理,推断出圣经作者的思想。这里,人们不得不再次遵守自然科学的模式。人们必须首先确定圣经思想最普遍、最根本的要素,也就是说,所有圣经作者清楚无误地向各个时代、对所有人展示的教诲;然后,人们必须转向派生的或不那么普遍的论题,例如关于不那么一般化的主题的圣经教诲,尤其个别经卷的作者的教诲。②

斯宾诺莎对自己解释学原则的表述("全部圣经知识必须唯一出自圣经本身"),没有精确地表达他实际上所要求的东西。首先,正如他坚持认为那样,圣经的语言知识最初绝非出自圣经,而是源于某种传统。③ 此外,正如对于作者的生平等等以及所写经书命运的知识来说,或许并非不可能部分地出自圣经。但是,肯定没有理由说,唯一从圣经得出这样的知识,是不可或缺的责任。斯宾诺莎本人对一切可以澄清这类问题的可靠的外部信息表示欢迎。④ 此外,斯宾诺莎从未讲

---

① 《神学-政治论》第七章,第 98-101 页、第 104-105 页、第 108-108 页、第 114-115 页(第 6、7、9-14、16-19、22、35、37-39、52、55、56、77 段以降、第 84 段);第十五章,第 181-182 页(第 8 段);第十六章,第 190-191 页(第 10-11 段);序,第 9-10 页(第 20、25 段)。

② 《神学-政治论》第七章,第 98-104 页、第 106-107 页、第 112 页(第 7、13、15-17、23-24、26-29、36、44-47、70 段);第五章,第 77 页(第 39 段)。

③ 《神学-政治论》第七章,第 105 页(第 40 段)。

④ 例如,比较《神学-政治论》第九章,第 140 页(第 58 段)。

过，圣经的各种重大主题必须根据由圣经本身提供的原则加以编排。有理由相信，他自己对圣经主题的排列本来没有根据圣经本身，不过却符合他所以为的自然顺序。① 毕竟，正如他所设想的那样，解释恰恰在于确定圣经所处理的主题的定义。但是必须承认，这些定义并非由圣经本身提供。事实上，它们作为定义超越圣经的范围。因此，对圣经的解释不在于丝毫不差地理解圣经作者，如同他们对自己的理解一样，而在于比他们对自己的理解理解得更好。可以说，斯宾诺莎对自己的解释学原则的表述无非是对如下观点的夸张、从而不严格的表达：任何圣经段落的含义只是其字面意义，除非出于为了确定无误地使用圣经语言的理由要求对段落做隐喻的理解；即便某位圣经作者的陈述与理性、虔敬、传统、甚至其他作者的教诲不一致，也没有理由放弃字面含义。他所挑战的立场的力量证明斯宾诺莎的夸张实属正当：他必须在无数对手发出的喧嚣声中传达自己的声音。

斯宾诺莎的解释学原则是：圣经必须唯有依据其自身来理解。我们所坚持的原则是：必须如其作者或编者所理解的那样来恰如其分地理解圣经。这两种立场之间存在着某种一致。斯宾诺莎要求，对圣经教诲的解释与对真理或对教诲的价值的判断严格分开，这在一定程度上与我们对解释和阐明之间的区分是一致的。但正如我们已经指出的那样，两种原则之间的不同是根本的。根据我们的原则，翻开一本书时首先会提这样的问题：它的主题思想是什么？就是说，作者如何构思、理解其主题？他要处理自己主题的动机是什么？关于这个主题他提出什么问题？或者说，他唯一地或主要地关心主题的哪个方面？只有在这些和类似的问题找到自己的答案之后，我们甚至才会思考作者对自己著作所讨论或涉及各种话题的编辑和安排。因为，只有回答了上述问题，我们才能判断哪些特别的主题含义重大或者处于中心位置。如果我们遵守斯宾诺莎的规则，开始汇编圣经有关各种主题的陈述时，无论是哪些主题至关重要和意义重大，还是哪些编排与圣经思

① 例如，比较《神学－政治论》第七章，第98－99页（第9－11段）中历史的、启示的和道德的教导之间的区别。

想一致,都不会得到圣经本身的支撑。进一步说,如果我们遵循斯宾诺莎,接着就要留意在圣经中处处清楚表达出来的最普遍或最根本的教诲。但是,一本书最根本的教诲有不断重复的必要吗?换句话说,一本书最普遍或最根本的教诲必然是其最明确的教诲吗?[①] 倘若果真如此,我们就不需要纠缠于我们所认定的斯宾诺莎圣经解释学的缺陷。我们所能提出的对这种解释学的所有拒斥都基于如下前提,即圣经在本质上是可以理解的;而斯宾诺莎恰恰否认这样的前提。在他看来,圣经在本质上是不可理解的,因为圣经绝大部分关涉不可理解的事情;既然只有能够弄清其意义的一少部分材料才真正有用,那么圣经就只是偶尔可以得到理解。事实上圣经是一本"犹如象形文字般的"书;正是圣经的不可理解性使人们有理由不得不用特殊的办法对它进行解释:这样做的目的是开辟一个间接通道——即通过它的主题内容——使某本不可直接读解的书得以读解。这暗示我们,并非所有书籍,而只有象形文字书,要求用某种方法从根本上加以解释,就如要求破解自然之书一样。斯宾诺莎首先关心圣经处处清楚教诲的东西,因为只有这样一种普遍存在的教诲,可以引导读者理解也许在圣经中出现的所有象形文字段落。正是因为其本质的不可理解性,圣经必须唯有通过自身得以理解:圣经绝大部分内容是关于我们除非通过它本身而无论如何不可理解的东西。[②] 出于同样理由,试图像他们理解自己那样理解圣经的作者就是不可能的。理解圣经的所有尝试,必然要努力比他们理解自己更好地理解圣经的作者。

---

① 《神学-政治论》第七章,第100页、第102-104页、第112页(第16、27-29、36、70段)。

② 特别将《神学-政治论》第七章增加的注8(第66段注)与第七章第98-99页、105页(第9-10、37段),并且将第七章第109-111页(第58-68段)和同上章第101页(第23段)加以比较。也参见第21封信(第34页第3段):"我清楚说过自己没有资格,我不理解神圣的经文"(plane et sine ambagibus profiteer me sacram scripturam non intelligere)。见《神学-政治论》第七章第98-99页、114页(第6-10、78段)。在我们叫做由于其主题内容(或其本源)的圣经本质上的不可理解性,和由于它的本文状况等而不可理解性之间的区别,也可以在培耶尔(Isaac de la Peyrère)的圣经批评中找到。见他的《神学体系》(Systema theologicum, ex Praedamitarum hypothesi)第一部分(1655),IV,1。

也许不需要证明说，斯宾诺莎认为自己写的书，特别是《神学－政治论》，是可以理解的，并非有如象形文字。他指出，象形文字的主题涉及人的好奇，与是否有用无关；而《神学－政治论》的主题却非同寻常地是有用的。[①] 为了找出他要求自己的书如何被别人阅读，我们有必要从他的圣经解释学回到他阅读可理解书籍的规则上去。

他不认为可以有任何困难会严重妨碍理解那些关涉可理解的主题的书籍。因此，他不认为有必要详究有助于理解这些书籍的各种办法。为了理解一本这类的书，人们不需要完美的知识，充其量只需要关于原文语言的"一种非常普通的仿佛孩童般的知识"；事实上，阅读译文就完全够了。人们既不必知道作者生平、他的兴趣和性格、他为何写书、书的命运，也不必知道各种不同的读解等等。可理解的书籍是可以凭借自身得以阐明的。与斯宾诺莎看上去想说的相反，并非象形文字的书（因为这些书的主题非我们凭藉自己的经验或洞识所能把握）而是可理解的书（因为读者通过利用自己的经验或洞识自然得以理解它们）能够而且必须通过它们自身得以理解。因为，象形文字书的意义一定从并不必然由它本身所提供的材料（如作者生平、书的命运等等）间接地推断出来，而可理解的书的意义能够而且一定直接地通过考虑其主题内容、作者意图——即考虑那些唯有凭藉书本身才被真正弄懂的东西——得以确定。[②] 如果我们把这种信息——正如我们必须做的那样——运用到斯宾诺莎自己写的书，我们就会知道，按照他自己的看法，他著作的整个"历史"，以及他著作的现代学生们所运用的整个历史方法，是多余的；因此，我们也许补充一点，与其说是帮助对他著作的理解，倒不如说是一种妨碍。

我们对阐明补充几句话。斯宾诺莎说，对于可明白书籍的理解来说，关于不同阅读的知识是多余的。但是他也说，从来没有一本书没有被误读。他一定是思考过，那些已经悄然进入处理可理解内容的书

① 《神学－政治论》序，第12页（第33段）；第七章第111－112页（第69段）。

② 《神学－政治论》第七章第98－99页、109－111页（第9－10段、59－60段、67－68段）。

或段落里的错误,不难被聪明的读者"在阅读时"明察并改正。[①] 斯宾诺莎说,就理解可读之书而言,关于某个作者的性格或精神状态的知识是多余的。但是,当讨论马基雅维利(Machiavelli)《君主论》——斯宾诺莎不可能认为它是一本象形文字的书——的意图时,他决定只是考虑作者的"智慧"或"审慎",还有作者对政治自由的热爱。[②] 斯宾诺莎很可能回答说,自己所做的决定并非基于有关马基雅维利生平性格先定的或至少外来的知识,而是基于所有读过《君主论》和《论李维》(DiscoursesonLivy)的聪明读者会注意到的东西。斯宾诺莎说,甚至晦涩的可理解的主题内容都是可理解的。但他无疑知道,作者处理可理解的几乎所有的主题内容都与他们自己相矛盾。他很可能答复说,如果一个作者与自己相矛盾,读者就有理由悬置自己对作者的思想的判断,尽自己所能找出两个矛盾断言哪一个是真的。作者的语言运用是否允许对两个矛盾断言其中的一个做出隐喻解释,对于可理解之书这显然不在考虑之列,因为就对这些书籍的理解而言,甚至没有必要知道它们原来用哪种语言写出来的。[③]

我们对斯宾诺莎关于阅读规则的研究,似乎已经走进一个死胡同。我们不能像他阅读圣经那样阅读他的著作,因为他的著作肯定不

---

① 《神学-政治论》第九章第135页(第32段);第十章第149页(第42段);第十二章第165-166页(第34-35、37段)。格伯哈特在他编的《斯宾诺莎全集》第二卷第317页中说:"(通过作者检查的印刷)错误也在《伦理学》中使人注意到。这些归咎于文本考据的疑惑如此之深,部分是由于斯宾诺莎学说的解释依赖其决定"。(原文为德文,译者注。)

② 《政治论》第五章第7页;《神学-政治论》第七章第102、111页(第24、67、68段);第43封信(49第2段)。

③ 《神学-政治论》第七章第101页、111页(第21、66-68段)。斯宾诺莎暗示说,就可理解的书来说,一个人不需要知道这些书用什么方式和在什么机缘下写的——《神学-政治论》第七章第102页、111页(第23、67段)——;但是,比较一下他对自己的《笛卡儿的哲学原理》(*Renati Des Cartes Principia Philosophiae*)(中译编者按:有中译本)所说的话(见本文第二个注所引第15封信)。当斯宾诺莎在《神学-政治论》第十七章补注38(第55段注)中指出,一个人得考虑希伯来人在不同时期所处的不同"国家",以便不把例如在更后得多时代出现的那些组织归因于摩西时,他没有正式与自己在《神学-政治论》第七章补注8(第65段注)所暗示的东西相矛盾。就是说,关于各种组织的理解不要求"历史"。因为,在前面的段落中他只是谈论在圣经中,亦即在一本没有"历史"就完全不可理解的书中所记载的组织。

是象形文字书。我们也不能像他阅读《欧氏几何》和别的可理解之书那样阅读他的著作，因为这些著作对我们来说，不像他所知道的那些非象形文字书对他那样容易理解。如果一个具有斯宾诺莎智力的作者在谈论最重要的圣经主题时如此确信，却承认自己并不理解圣经，那么，我们就不得不承认，理解他绝非易事。他的阅读规则对于那些既非象形文字的、又不像《欧氏几何》的现代指南那样通俗易懂的书籍的理解来说，几乎没有什么或者干脆说没有任何作用。当然，人们也许可以说，通过制定两种极端情况下的规则，斯宾诺莎使我们理解如何去阅读适度难读的书籍：这类书既非绝对可理解，亦非没有"历史"地绝对不可理解；"历史"被用来理解一本书，如果这本书并非经由本身可以得到阐明的话。但是，如果人们不想完全隐瞒斯宾诺莎的声言的实质，就会断然补充说，对斯宾诺莎来说，"历史"对于理解真正有用的书所作出的贡献不值一提。

另一方面，斯宾诺莎的现代解释者认为理解斯宾诺莎的著作极有价值、甚至必要；却同时坚信，"历史"在这些著作的理解中扮演一个最重要的角色。因此，解释者同斯宾诺莎发生抵触，这一点显然举足轻重：他们认为斯宾诺莎的著作不能通过斯宾诺莎自己解释学原则得以理解。所以，问题不可避免地变成，是否有可能在拒绝这些原则的基础上理解斯宾诺莎。人们的回答将取决于他赋予这一有争议的问题以何等重要性。如果"历史"的问题等同于哲学的本质的问题本身，那么现代的解释者就由于根本不同的取向而与斯宾诺莎背道而驰。现代解释者理所当然地认为，为了胜任其任务，哲学必须是"历史的"；因此，哲学史属于哲学的一个学科。所以，作为一个研究哲学的哲学史家，而不是单纯的考古研究者，他从一开始就设定斯宾诺莎本人对此所表现和理解的整个立场是站不住脚的，因为斯宾诺莎的立场显然不是"历史的"。他因而缺乏强烈动机，努力像斯宾诺莎自己理解它那样去理解斯宾诺莎的教诲，而是怀疑斯宾诺莎的教诲是唯一真实的教诲。若没有那样的动机，就没有一个有理智的人会尽全力去理解斯宾诺莎；而没有这样的投入，斯宾诺莎的著作的完整含义将永远不会敞开。

因而似乎可以说,一个人如果接受斯宾诺莎的解释学原则,就不可能理解他;一个人如果拒绝这些原则,也不可能理解他。为了摆脱这个困境,我们必须首先理解,斯宾诺莎何以满足于自己的令人不满意的评论:必须通过何种方式去阅读严肃的书籍。如下解释并不充分:斯宾诺莎仅仅关切唯一的真理,亦即关于大全(thewhole)的真理,而对其他人对此的说法漠不关心。因为,他很清楚自己是多么受益于他人所写的书中他视为真理的内容。真正的原因在于,他藐视如下观点:只有通过阅读艰涩难懂的书才能通达过去的思想。他同样藐视的观点是:一个人理解过去的书比理解当代的书需要更多的"历史"。如果一个人相信,最有价值或最重要的书只是当代的书,他就不会体验到对历史解释的需要。这种情况见之于斯宾诺莎。他用自己名字出版的唯一一本书是对笛卡儿哲学的研究。(除圣经外)唯有笛卡儿和波义耳(Boyle)的著作,即他同时代人的书,他曾经通过写作来广博地加以探讨。苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的权威性——更不用说他们的继承者——对他来说没有什么分量。他更为羡慕伊壁鸠鲁、德谟克利特、卢克莱修(Lucretius)和他们的继承者。[①] 然而,几乎没有任何迹象表明他已经一丝不苟地研究过他们的著作,或者他们著作的残篇;他不难通过他同时代人伽桑迪(Gassendi)的著作,弄懂他们的著作。具体在政治哲学方面,他断然声称自己之前的所有政治哲学都是没用的(《政治论》第一章第一页)。他坦承自己极大受益于一些"杰出人物,因为他们写过许多关于正确生活方式的不同寻常的事情,对人给予极富智慧的忠告";[②]他所着眼的作者很可能是塞涅卡(Seneca)和西塞罗(Cicero);但是,他提到的各种教诲就其实质而言对于所有人都不难理解。对于自己更艰深而根本的教诲,亦即"上帝是一切事物的内在原因"的论题,他推想自己不过说出了"所有古代哲人以不同方式"所讲过的同样的事情,讲过同样事情的还有"所有古代希伯来人,

---

① 第56封信(60第13段)。见《神学-政治论》序,第九页(第18-19段);第一章第19页(第19段)。

② 《伦理学》III,序。见《神学-政治论》第七章第111页(第68段)。

因为人们能够从某些传统加以推测，尽管这些传统已经在许多方面被掺杂了其他东西"。这并不是人们谈论确定的文献来源的方式。除此之外，当他指出自己的上帝教诲彻底背离了他所知道的所有其他教诲时，他很可能要严肃得多。[①] 当然，他阅读了相当多的古书，特别是在他年轻的时候；但是，问题在于这些古书以及对它们的研究对成熟时期的斯宾诺莎有何种重要性。他的态度并不令人惊讶；如下观点在那些对现代哲学或科学的兴起负有责任的人中间相当普遍：坚信它们正在取得超过所有早期哲学或科学的进步，这种进步宣告了对所有早期努力的理所当然的遗忘。

但是，那个为后代人而不是为同时代人写作的斯宾诺莎一定会知道，他自己的著作变成古书的那一天将会到来。但是，如果这些书包含真理，就是说，对大全的清晰而明确的说明，似乎没有理由说它们为何不应该在所有时代都是直接可以理解的，假如它们流传下来的话。斯宾诺莎没有考虑如下根本可能性，而这种可能性对我们来说如此显而易见：某个时代的大全取向可能让位于一种截然不同的取向；而且，在这样一种改变发生之后，除非借助历史的解释，否则人们无法填补后来时代的思想和更早时代之间的思想鸿沟。从斯宾诺莎的观点看，人们会不得不反驳他所拒斥的东西，不是在他的学说出现之后会发生如此改变的可能性，而是其正当性。为了一种截然不同的路径而放弃他的路径，在斯宾诺莎看来实属大错：思想重新沦为被迷信所奴役的处境，这无非是人们一再经历过的又一显例。

---

① 第73封信（21第2段）。见《伦理学》II，第7页题解。见第6封信结尾处："我说许多性质是被造出来的东西，它们——至少一切我所知道的别的东西——不适宜地归属于上帝；相反，我坚持认为其他性质是神圣的，因为它们先于概念，可以被视为受造物；所以，我也说自己不会把上帝与自然分割开来，因为，就我所理解他们的观点来说，他们已经这样做了" [dico quod multa attributa quae ab iis (sc. concinnatoribus) et ab omnibus mihi saltem notis deotribuuntur; ego tanquam creaturas considero, et contra alia, propter praejudicia ab iis tanquam creaturas considerate, ego attributa dei esse … contendo et etiam quod Deum a natura non ita separem ut omnes, quorum apud me est notitia, facerunt]。斯宾诺莎辩驳"所有"关于在第12封信（29第2段）中的无限性的东西。至于涉及"所有古代希伯来人"，见《神学-政治论》III，第48页（第18段）和第十一章第158页（第24段）。

斯宾诺莎的阅读规则来自他对自己哲学最终性质的信念,这种哲学乃是关于大全的清晰明确、从而是真实的描述。如果我们一开始(alimine)就拒绝斯宾诺莎的信念,我们将永远不能理解他,因为我们缺乏必要的动机努力去对他进行恰如其分的理解。另一方面,如果我们放开思想,如果我们认真对待其正确的可能性,我们就能理解他。除开事实上我们有必不可少的动机外,我们还能够改正他阅读规则的不足,不用害怕我们这样做的时候会彻底偏离他的根本原则。因为,如果这些原则是合理可靠的,解释学的问题就不可能是中心的问题。更确切地说,改正斯宾诺莎解释学的需要直接基于这样的假定:他的教诲是真正的教诲。从这个假定出发,那种真正的教诲只有借助古书才能被我们通达。古书的阅读对于我们来说变得极端的重要,主要的理由是它对于斯宾诺莎来说完全是不重要的。同样,我们迫切需要一种精深的解释学,其理由与斯宾诺莎不需要任何解释学的理由相同。只要我们把发明一种更精细的历史方法作为对令人绝望情势的绝望的救治,而非作为健康繁荣的"文化"的征兆,我们就依然与斯宾诺莎的思想方式完全一致。

我们的论证隐含这样的想法:今天那种真理也许只有通过某种古书才可通达。我们还得要表明,这个想法是与斯宾诺莎的原则相容的。斯宾诺莎知道,哲学的自然障碍的力量在任何时代都没什么不同,并且会由于特定的错误而增加。① 自然的或偶然的威胁哲学的发作,也许会被代以蓄意的和无情的压制。迷信乃是哲学的天然敌人,它可以用哲学武器使自身武装起来,从而使自己转变成伪哲学。伪哲学的种类形形色色、不一而足,因为所有后继的伪哲学能够努力改进前辈的已有成果,或者避免他们的某种失误,所以,甚至对于最有远见的人来说,也不可能预见将要出现何种伪哲学,会在未来控制人的思想。哲学有着人为的或者偶然的障碍;如今,并非哲学本身,而是通往哲学的必由之路必然会随着这种障碍的变化而改变。人为的障碍也

---

① 《神学-政治论》第十一章结尾,还有前言的第7页(第9段)。比较迈蒙尼德的《迷途指津》I.31(34b Munk)。

许在某一特定时代是如此强大，以至于在“自然的”导引开始之前，必得完成最为精心的“人为的”导引。可以设想，可能会出现某种特别的伪哲学，除非借助对古书最为悉心的阅读，否则就无法击败伪哲学的力量。只要那种伪哲学占统治地位，人们就需要精心的历史研究；这种研究本来纯属多余，在更幸运的时代里甚至是有害的。

在考虑当今时代的主导思想按斯宾诺莎的观点是否可以被描述为此种伪哲学之前，我们尝试用关于对哲学的自然障碍的经典描述来表达我们的意见。人们对上升到阳光之中是如此恐惧，以致渴望使那种上升对他们的任何后代来说全无可能；为此，他们在自己出生的洞穴下面挖一个深坑并且退缩进去。如果后代中某一位渴望上升到阳光之中，他就不得不首先尝试达到自然洞穴的水平；鉴于一些人滞居在自然洞穴之中，他就必须发明这些人所不熟悉、不必要的最为机巧的新工具。倘若他执迷不悟地以为，通过发明新的工具他就会逾越那些穴居的祖辈，那么他就是个傻子，永远不会见到阳光，还会失掉太阳记忆的最后痕迹。

在斯宾诺莎看来，哲学的自然障碍是人处于想象和激情之中的生活，因为它试图通过制造使自己免于崩溃的东西来保护自己，斯宾诺莎称之为迷信。对大全进行迷信性的抑或哲学性的阐明，乃是人就其本性(bynature)就会面临的抉择。尽管双方判然对立，但迷信和哲学都同样试图对大全做出最终描述，双方都认为这样一种描述对于指导人类生活来说不可或缺。只要哲学对大全的描述只是受到迷信性描述的挑战，而尚未受到伪哲学的挑战，那么哲学就处于其自然处境中。如今，这种处境在我们的时代并不存在。两个本然的对手为了掌领人类而在同一真理层次上进行世俗撕杀，其朴素性和直接性已经让位于一种更“世故的”或更“实用的”态度。真正的观念会对大全做出最终的描述，它必然在关于第一因或关于所有事物的第一因的知识中告终或启程；这种观念已经被越来越多的人所放弃，不仅被看做无法实现，而且被当成毫无意义或纯属荒谬。科学与历史是这些人所服从的权威，两者乃是孪生姊妹。正如他们所理解的那样，科学不再是对大全做出真正最终描述的探究。相应地，他们习惯于在科学和哲学之间或

者在科学家和哲人之间做出区别。[1] 因此,他们缄默地、有时甚至是公开地承认一种非哲学的科学和一种非科学的哲学的可能性。在这两种努力中,科学自然享有更高的声望:人们习惯于把科学的稳固发展与哲学的失败加以对照。在此基础上,哲学依旧据有正当性,却已沦为科学的婢女,成了所谓方法论。这出于如下的考虑。科学拒斥对大全做出最终的描述,在本质上把自己设想为进步的,人类后来的思想总是超过先前的思想,而且在将来仍然能够进一步发展。但是,只要科学不再伴随着至少要追求精确性——至少受到精确性的鼓舞、真正检验进步的事实、理解进步的条件、从而确保未来进步的可能性——的努力的话,那么,在科学精确性本身及其关于自身的进步特征的知识品质之间,就存在惊人的不一致。因此,科学一词的当前含义必然离不开人类思想的历史,要么原本以最粗糙的形式,要么今天以更精致的形式。正是人类思想史如今取代了从前由哲学占据的领域;换句话说,哲学本身变成了人类思想史。哲学的原初意涵包含着哲学与历史之间的根本区别,这一区别如今让位于哲学与历史的融合。如果用现代科学精神来研究人类思想史,人们就会得出这样的结论:所有人类思想都"受制于历史处境";或者说,使一个人思想摆脱自身"历史处境"的努力不过是堂吉珂德式的不切实际。一旦这成了通过不断增加的新的观察所持续加强的确信,那么,对大全加以最终描述的、不受"历史制约"的观念看来就会站不住脚,其理由即便对于孩子来说也显而易见。哲学的原初意涵乃是对大全进行真实的、最终的描述的探寻,如今已不存在通往这一原初意涵的直接路径。一旦已经达到这种状态,哲学的原初意涵就只有通过回忆从前何谓哲学才能通达,就实际目的来说这意味着通过阅读古书。

只要对大全做出最终描述的可能性和必要性成为主导信念,一般意义上的历史、尤其是人类思想史就不会构成哲学努力的组成部分,

① 至于斯宾诺莎把"哲学"和"科学"当同义词来用,见例如《神学－政治论》的第二章第 35－36 页(第 26－27 段);第四章第 60 页(第 11 段);第十三章第 67－168 页、172 页(第 4、7、27 段);第十四章第 174 页(第 5、7 段);第十五章第 187 页(第 38 段);第十九章第 237－238 页(第 54、62 段)。

而无论哲人多么赞赏作为绝对附属功能的对先前思想的传达。但是，在那种信念的力量丧失殆尽之后，或者说，与先前所有哲学思想的基本前提完全决裂之后，关切先前思想不同阶段就成了哲学的组成部分。如果以理智和严谨为引导来研究先前的思想，就会使先前的思想方式再生。倘若史家坚信，对人类思想的真正理解在于借助特定时代来理解每一教诲，或者将每种教诲理解为特定时代的表达，那么他所研究的主题就必然会不断促使他明白，自己原先的信念搞错了。不仅如此，他还会逐渐意识到，只要人们以那种信念为取向，就无法理解过去的思想。历史主义的这种自我摧毁绝非无法预见到的后果。对过去思想的关切方兴未艾，其严峻与日俱增，盖因十八世纪后期、十九世纪初期对现代路径、现代自然科学以及与科学伴生的道德及政治学说的批判。历史的理解、先前思想方式的重生，其原初意涵是对现代思想特有缺陷的校正。这一冲动从一开始就沾染了这样一种信念：现代思想（不同于现代的生活和感受）高于过去的思想。因而，最初要修正现代思想的意图轻易地颠转成对如下教条的固执：现代思想高于所有先前思想。历史的理解通过变成历史主义而失去了自己的解放性力量，历史主义无异于现代思想固步自封的自我批判形式。

我们已然看到，按斯宾诺莎的原则人们当如何判断现今的支配性思想，或者说，如何严格遵循他的原则拓宽他对如下障碍的看法：哲学的障碍以及理解他自己著作的障碍。因此，在阅读他的著作的时候，人们需要拥有偏离他自己的阅读规则的权利。同时，人们意识到，不能简单通过由诸多现代史家实际遵循的阅读规则来取代斯宾诺莎的规则。确实，今天所谓对斯宾诺莎思想的历史理解，亦即通过他的时代来理解他的思想，可以被描述为斯宾诺莎本人说法的更精致的形式，就是说，他会称之为自己著作的“历史”。但同样真确的是，他把对“历史”的需要限制在阅读象形文字书上。我们没有权利轻易忽视他的观点：他自己的著作应该而且必须通过著作本身加以理解。不过，我们只须补充如下限制条件：这种理解必须在可能性的限度之内实现。我们必须对斯宾诺莎的嘱咐的实质深信不疑。与他的暗示相反，对于理解他的著作来说，我们需要这样

的信息,这种信息并非由他所提供,而且也不容易为无论何时何地的任何有理智的读者加以使用。但是,我们绝不能罔顾如下事实:这种信息只能拥有在严格意义上是从属的功能,或者说,这样的信息必须被整合到确凿无疑由斯宾诺莎本人所提供的框架之内。这种信息包含了斯宾诺莎未曾直接提供、他认为对理解其著作无足轻重的所有知识:他的生活、性格、旨趣、构思著作的机缘和时间、它们的读者、其教诲的命运以及资料来源。这样的外在知识绝然无法提供理解其教诲的线索,除非经过所有的合理质疑已然证实,不可能像他所传达的那样搞清他的教诲。这个原则从一开始就不无道理地质疑如下五花八门的尝试:把斯宾诺莎的教诲理解为喀巴拉(Kabbala【译按】一种犹太神秘哲学)或柏拉图主义的变形,或者是巴洛克精神的表达,或者是中世纪经院主义的顶峰。对该原则的一切偏离都使人面临如下危险:人们在如斯宾诺莎自己理解自己那样去理解他之前,企图比斯宾诺莎理解自己更好地理解他。人们所面临的危险在于,人们所理解的并非是斯宾诺莎,而是自己想象的虚构。

正如人们习以为常的那样,历史的理解诱使他们把自己所研究的作者首先视为作者同代人中的一位,或者将其著作当成针对作者的同代人所作。然而,可与成熟期的斯宾诺莎相比肩的人物所写的书主要是为后人所著,它们是所有时代的财富。因此,就读者的理解而言,他的写作方式并不要求预先晓得那些仅仅对其同代人至关重要且易于通达的事实。通往不朽需要极为慎重地选择行装。对于恰切理解一本书而言,倘若读者需要使用——不,是保存——所有包含对理解作者有用的信息的图书馆和档案馆,那么,就几乎不值得去写这样的书,即便写出来也全然不值一读,而且,不值得使作者因此而留传后世。在斯宾诺莎的思想修习时期,肯定会有对他相当重要的事实和教诲。这一时期他当然不像后来那样精于区分仅仅是同代的东西和他认为值得保存的东西;从斯宾诺莎观点来看,同代的东西很可能包括他对中世纪哲学的大量知识。关于他的思想“发展”的信息可以被公正地视为无关紧要,除非已经证明,没有这样的信息其最终教诲就浑不可

解。既然其教诲首先针对后人,解释者必须留意其成熟之作的特殊分量及其措辞([校按]措辞(theletters)指字面含义)之间的差异。措辞主要不是针对后人,而是特别地针对同代人。可以假定,他成熟期的著作主要是写给最好类型的读者,然而绝大部分措辞显然是写给平庸之辈的。

对外在信息的需要来自这样的事实:一个人能够为后人理解的远见必然是有限的。这里只需提及最显著同时又是最重要的例子。斯宾诺莎在使用哲学上的习传术语时对其有所修正,但是他不可能预见到,或者至少不可能有效地预防如下事实:这些术语迟早会过时。因此,今天的读者不得不去学习曾为斯宾诺莎同时代人所熟悉的语言入门。倘若把这一事实一般化,斯宾诺莎的解释者就不得不去重构某种"背景",斯宾诺莎会认为这种背景对于理解他的著作来说不可或缺,却不能理所当然地由他的著作所提供,因为人不可能面面俱到而不令任何人乏味。这就是说,解释者在重构他的著作时,一定要遵循由斯宾诺莎本人所竖立的路标;其次是斯宾诺莎在自己的著作中偶尔留下的暗示。他必须根据斯宾诺莎的明确表述,从斯宾诺莎如何看待自己的前辈入手。他必须全神贯注于斯宾诺莎自己认为至关重要或最为服膺的"哲学传统"的流派。倘若斯宾诺莎一方面谈到柏拉图和亚里士多德,而另一方面又谈到德谟克利特和伊壁鸠鲁,那么解释者对此绝不能掉以轻心。他必须谨防这样一种由无知妄说所滋生出来的假定:他比斯宾诺莎更加懂得对斯宾诺莎来说什么东西重要,或者说,斯宾诺莎不晓得自己在说什么。即便斯宾诺莎所引文本无甚可观,解释者也必须全力以赴地加以留意,而不是去关注那些无法确定斯宾诺莎是否晓得的经典。为了努力解释斯宾诺莎,解释者必须倾尽全力不去逾越由斯宾诺莎及其同代人使用的术语所划定的界限。如果他使用现代术语来再现斯宾诺莎的思想,甚至去描述其性格,那么他就很可能把一个对斯宾诺莎来说是陌生的世界引进到据说是对斯宾诺莎思想的恰如其分的解释之中。只有在完成对斯宾诺莎教诲的解释之后,当解释者面临对斯宾诺莎的教诲有作出定论的必要的时候,解释者才会有自由、

甚至有义务不去理会斯宾诺莎本人的暗示。斯宾诺莎断言自己已然驳倒过去哲学和神学的核心教诲。为了判断这一断言,或者判断支撑其断言的论证是否坚实,人们自然得考虑传统经典,而不管斯宾诺莎是否知道或研读过这些经典。倘若斯宾诺莎提及并讨论某个他所熟知的事实或说法对他的论证来说举足轻重,而他却保持沉默,那么,如何理解斯宾诺莎的沉默就恰恰属于解释的事情。因为,所有隐瞒均属有意为之。

二

按照斯宾诺莎,他阅读圣经的规则无法应用于对他自己著作的研读,另外的理由在于,圣经的言说对象是俗众,而他自己的著作针对的则是哲人。在《神学-政治论》[①]的"序言"中,他明确地敦促俗众不要理会该书,而且明确地把该书推荐给"搞哲学的读者"或"哲人们"。[②] 如果按俗众所习惯的读法来阅读写给俗众的书,那么它们必须晓畅易懂,也就是说,书的主旨只消通过漫不经心和疏忽大意的阅读就能一览无余。换句话说,对于引导俗众的书籍,最根本的主张必须在每一页都昭然若揭,或者说,该教诲必须明明白白,而与哲学书迥然有异。

斯宾诺莎认为,对于明白易懂的书来说,读者能够彻底理解这些书而不必知道它们在对谁说。斯宾诺莎指出,《神学-政治论》乃写给某类特别的人。通过强调这一事实,他就把解决该书的特殊困难的第一条线索提供给了我们。他说,该书所特别针对的是这样的人:他们倘若不受"理性应该作为服务于神学的婢女"的观念妨碍的话,就会更加自由地进行哲学思考。那些认为理性、哲学或科学应该隶从于神学的人被斯宾诺莎定性成怀疑论者,或者说是否定理性确定性的人,而

① 参见该书温锡增的中译本,商务印书馆,1997 年,第 17 页。——译注

② 《神学-政治论》序,第 12 页(第 33-34 段);第五章第 77-79 页(第 37-46 段);第十四章第 173-174 页(第 1-2 段、第 10 段);第十五章第 180 页(第 2-3 段)。

真正的哲人不可能是一个怀疑论者。① 因此,《神学－政治论》并非写给那些实际的哲人,而是写给潜在的哲人。它写给"那种更加审慎的人",或者说那些不那么容易上当的人,②也就是说,这号人显然比实际的哲人更多,因而并不算实际的哲人。

《神学－政治论》写给潜在的哲人,他们相信神学以及圣经的权威性。斯宾诺莎通过圣经来理解旧约和新约。③ 所以,《神学－政治论》是写给基督徒中的潜在哲人。斯宾诺莎明确表示,正是基督徒信仰和基督徒实践之间的反差促使自己写作该书。④ 如果我们相信斯宾诺莎所作的大量的明确声明,那么,对于他以基督徒中的潜在哲人为写作对象这一事实就可以作出如下阐明。基督教——而非犹太教——基于最完美的神圣启示之上。基督教的普世主义和属灵特征与犹太教的选民意识和肉身特征迥然有异,这可以说明基督徒何以比犹太人更容易、更自然地上升到哲学,而犹太人对哲学根本"不屑一顾"。此外,斯宾诺莎的目的在于,把哲学从神学的钳制下解放出来,这种钳制在神学家及其追随者对哲人的迫害中登峰造极。如果基督教堪称爱的宗教,而旧约则申命"须爱汝之邻,仇汝之敌",那么,说斯宾诺莎对宽

---

① 《神学－政治论》序,第 12 页(第 34 段);第十五章第 180 页(第 1－3 段);第二十章第 243 页(第 26 段)。《知性改进论》(Tr. De intellectus emendatione)第 18、29－30 页(第 47－48、78－80 段)。斯宾诺莎经常在同样意义上使用"哲学"和"理性",当然暗指哲学是人的自然理解力的完美表现;见《神学－政治论》第七章第 117 页(第 94 段)和第十五章第 180、182－184、187 页(第 1－3、12、17、21、38 段);第十四章第 179 页(第 38 段);序第 10 页(27 段)。见第四章第 59 页(第 10 段)。按斯宾诺莎的理解,"哲人"是个在自己的研究中无论涉及什么(哪怕神学)都不受限制的人,这表现在《神学－政治论》的如下段落里:第六章第 88、95 页(第 34、37、67－68 段);第十二章第 166 页(第 40 段);第十三章第 167 页(第 5 段);第十五章第 188 页(第 42 段);第 23 封信(36 第 2 段)。

② 第 30 封信。见《神学－政治论》第十七章第 205、219 页(第 24、103 段);第十八章第 223 页(第 11 段);第十章补注 21、25(第 1 段注、第 43 段注)。

③ 《神学－政治论》第十二章第 163 页(第 24 段);第十四章第 174 页(第 6 段);第十五章第 180、184－185 页(第 1－3、24 段)。

④ 《神学－政治论》序第 7－8 页(第 13－14 段)。见第十九章第 234－235 页(第 38－39 段)。

容的吁请针对的是基督徒而非犹太人,方显得更顺理成章。①

尽管如此,《神学-政治论》的主要内容显然更多涉及犹太教而非基督教。斯宾诺莎不仅探讨旧约比探讨新约远为充分,而且还大量旁涉犹太注疏家,不是与之论战便是有所赞许,却几乎没有涉及基督教注疏家——如果不算是绝口不提的话。不仅如此,他的解释更多地归功于犹太教资源,而不是基督教资源。他坦言自己对犹太学问如此精通,以至于在论涉到犹太题材或自己"多年以前"的相关心得时,竟能凭靠记忆取用无碍。对于圣经与哲学之间的关系,斯宾诺莎描述了两种对立的观点,他仅仅提及了两位在他眼里分别是犹太教内部两大派别之领袖的人物,这一事实也许是说明《神学-政治论》之犹太背景的显例。他阐明由于自己的希腊语知识并不充分,从而不得不对新约的语文学考量退避三舍。② 把这种说法加以一般化,我们就可以说,比起基督教传统来,斯宾诺莎更精通犹太教传统,这一事实也许可以解释该书中何以犹太题材占了更大篇幅。读者不妨按这个方向再进一步,假定斯宾诺莎把大量材料并入该书,这些材料原本是为了辩护他对犹太教的背叛。书中某些足令读者瞩目的不一致之处看来不容任何其他阐明。就我们的目的而言,举两个显例足矣。斯宾诺莎说,该书的主导意图并不需要第三章的主题(对犹太人的拣选),人们不妨把这种说法同样应用于第四、第五章,这两章的顶点是对犹太祭典法(theJewishceremoniallaw)的批判。从而,第三章至第五章看起来就像是他先前写给犹太读者的著作的旧稿。另外,《神学-政治论》的成败取决于这样的原则:对任何圣经段落的真正意涵的阐发必须唯一依据于圣经,决然不能顾及哲学的或科学的真理。然而,在讨论奇迹问题的时

① 《神学-政治论》第一章第21页(第23、25段);将第二章第43页(第56-57段)、第十一章第158页(第23段)与第二章第42-43页(第52-55段)比较;第三章第48页和补注5(第21段、21注、22段);第四章第64-65页(第30-34段);第五章第70、77页(第8、38段);第十一章第152、158页(第4、24段);第十二章第158-159、163页(第3、24段);第十七章第214-215、221页(第77-82、115段);第十八章第221页(第2段);第十九章第233-234页(第29-30、38段)。见第73封信(21第4、7段)和第19封信(32第10段)。

② 《神学-政治论》第一章第18页(第13段);第九章第135-136页(第30-31、36段);第十章第150页(第48段);第十五章第180-181页(第1-5段)。

候，斯宾诺莎却公然与此原则背道而驰，他断言：圣经教诲与哲学教诲全然一致，必须拒斥任何与哲学教诲相悖的圣经段落——这些段落是对神圣经文（HolyWrit）的亵渎性冗余。考斯塔（UrieldaCosta）已然运用过这种解决哲学和圣经之间冲突的方法，这位犹太同辈比斯宾诺莎年长而尤精于此道。斯宾诺莎对这种方法的偶尔运用看来又是他早年思想的回响，而当时的思路仍然内在于犹太传统。

斯宾诺莎早年曾为自己背叛犹太教作出辩护，据说其中部分内容被他并入《神学－政治论》之中。这一断言至多是一种貌似可信的假定。此外，早年著述中的内容在新书没有任何意义，没有哪个应冠以其名的作者会将其并入一书之中。人人都瞩目于这样的问题：该书哪些部分可能会取自斯宾诺莎早年辩解。这致使解释者离开了自己的本然职责，被引诱到繁琐有加的考证之中，这种怡然不无可疑——他们本该将此书按由斯宾诺莎所撰写和出版来理解。即便那些部分可能会出自斯宾诺莎的早年文稿，对这样的问题我们也只能加以假设，但是对于这些部分在《神学－政治论》中起到何种作用的问题，我们则可以弄清。按照这种观点，我们来讨论前面已经提到的两个困难。

斯宾诺莎说自己写作《神学－政治论》的主要目的是要把哲学与神学分开，而且，这个目的需要对“诸先知与预言”进行探讨，而无需探讨预言是否是特别赐予给犹太人这样的问题，也无需探讨犹太人受神拣选的意蕴的问题。[①] 就《神学－政治论》的表面论证来说，这完全正确。但是，更深层的论证则需要检验预言是否是一种自然的现象，这种检验（proof）有别于断言（assertion）。只要没有显示预言是一个普遍现象，亦即预言并不是给犹太人的特殊赐予，那么《神学－政治论》头两章所提供的检验就仍然不能令人满意。继而，倘若不曾预先讨论何种现象有可能为某一民族所特有，不曾预先讨论一个民族作为被拣选民族的特权，那我们就无法达到上述目的。但是，若要充分理解《神学－政治论》的论证，不仅第三章，而且第四、第五章也是不可或缺的。

① 将《神学－政治论》第二章第44页（第58段）与第三章的标题和计划比较。见第十四章（第40段）。

事实上,这部作品绝大部分篇幅更直接地投入旧约研究而非新约研究。在讨论旧约或者犹太教本身时,对于这一题材的研究次第,斯宾诺莎相当自然地遵循犹太传统。根据这一传统(最终回溯到伊斯兰教的 kalam),我们不妨称之为"神学"的内容分成两个部分:上帝统一性的教诲和上帝公义的教诲。神圣公义的教诲特别涉及到预言(prophecy)、律法(law)和神意(providence)。这个次序是必然的,因为神意——神圣的赏罚——预设了神圣律法的存在,而神圣律法继而又预设了神圣的启示或预言。如果人们想到斯宾诺莎所明确指出的在"奇迹"和"神意"之间的关联,就会立即看到,正是这个次序奠定了《神学-政治论》头六章的构思。①

从《神学-政治论》的语境入手,我们就有可能领会斯宾诺莎何以在讨论奇迹时忽略了自己的圣经解释学原则。斯宾诺莎力避直接表露自己对神学主题的观点,其理由我们将在后面加以讨论。但是,对作为超自然现象的奇迹的可能性这一根本问题,斯宾诺莎始终拒绝做出任何明确让步。尽管他毫不犹豫地谈论超理性的教诲,但他一再拒斥奇迹本身的可能性。倘若他一向拒绝超理性教诲的可能性,那他就别无选择:要么把圣经教诲简单等同于理性的教诲——这对于把哲学从神学中分离出来性命攸关,要么就干脆否认作为启示教诲的圣经教诲拥有任何真理。他的肆无忌惮并不在于一贯否认超理性启示的事实,而在于坚持否定启示的超自然性质,亦即否认启示具有奇迹的性质,倘若没有否认奇迹本身的可能性,他就无法如愿以偿。为了避免

① 《神学-政治论》第一-三章:论预言;第四-五章:论律则;第六章:论奇迹。至于奇迹与神意之间的联系,见《神学-政治论》第六章第82、88-89页(第6、34、37、39段)。斯宾诺莎也许熟悉他所采纳的三个基本主题的顺序(the three cardinal subjects),这顺序部分来自迈蒙尼德的讨论的谋篇,部分取自那种权威性的清楚说辞;见《迷途指津》3.17(34b-35a Munk)和45(98b-99a)。在澄清讨论中的传统时,《神学-政治论》那出色的神学部分证明,这一(神学)部分乃致力于神的正义的主题,此主题与神的一体(divine unity)的主题有别。从比较《神学-政治论》第一-六章与《伦理学》I 的补录可以看出,这种推理显得有理有据(justified)。如果人们说,《神学-政治论》的主题作为一个整体是神的正义和人的正义,那么这也许是夸张,但不是误导;考虑一下《神学-政治论》第十九章第229-232页(第5-20段)。

在这一关键点上与圣经决裂，他不得不声称，正是圣经本身否定了奇迹的可能性。面对新约中耶稣复活的叙事，为了使自己言之有据，他别无选择地暗示，圣经中关于奇迹的任何叙事都不可能符合经义，不过是神圣经书的亵渎性冗余。[①] 斯宾诺莎承认，新约中耶稣复活的叙事与自己对基督教的唯灵论解释并不相容。

没有强有力的理由怀疑《神学－政治论》及其所有部分是写给基督徒的。结果，倘若人们仅仅指出如下事实，亦即相对于基督教传统而言，斯宾诺莎更了解犹太教传统，那么人们就并没有充分阐明《神学－政治论》中为何犹太题材占了绝大部分篇幅。恰因这一事实，他会失去作为向基督徒阐述基督教要旨的权威的资格。这部著作独特的“犹太”特征，必须通过斯宾诺莎的主导意图加以理解。如果假定他相信基督教对于犹太教的优越性，人们就不禁会认为，斯宾诺莎打算给基督徒如下建议：他们应该抛弃犹太教的肉身性[②]残余，这种残余几乎从一开始就有损于基督教；或者，他们应该回到原初基督教纯然属灵的教诲。如果《神学－政治论》旨在把基督教从其犹太教传统中解放出来，那么，犹太教主题就相当自然地位于讨论的前台。相对于基督教传统而言，他对犹太教传统了解更深，通过这一事实，他作为面对基督徒谈论基督教内容的教师的资格不但没有受到削弱，反而得到增强。

现代史家倾向于通过斯宾诺莎生平或时代的独特环境来解释

---

① 比较《神学－政治论》第六章第 91 页和第 75 和 78 封信（23 第 5－7 段和 25 第 6 段）。见《神学－政治论》第十五章第 185 页（第 27 段）。《神学－政治论》第七章第 163、166 页（第 24、39 段）的暗示坐实了在被引用的文字中对耶稣复活的清楚否定。我们在文本中所说的澄清了斯宾诺莎讨论奇迹时所表现出来的另一个困难。在他讨论《圣经》教诲的主题时，他说《圣经》只是间接教导没有真正的奇迹，然而他补充说，必须拒绝认为《圣经》有任何矛盾段落（的看法），否则就是亵渎。但是，在论奇迹那章的结尾部分，他说《圣经》直接教导不存在真正的奇迹，然而他补充说，这种清楚的圣经教诲不是在任何情况下都有约束力的。这就是说，圣经教诲要么幽昧不明，但同时却神圣；要么清楚，但同时却不涉某种宗教观点：总之，圣经教诲肯定不是既清楚、同时又具有约束力。比较《神学－政治论》第六章第 89－91 页（第 39－51 段）和该章的第 95－96 页（第 66－71 段）。

② ［校按］“肉身的”（carnal）兼有“物质的”、“尘世的”诸种意涵，与“属灵的”相对。

《神学－政治论》的意图,从而回答有关该书为谁而写的问题。甚至斯宾诺莎本人的某些说辞也明显地支持这一思路。但是,《神学－政治论》并非特别写给斯宾诺莎的同代人,如果上述说辞没有围绕这一核心事实,那么人们必然误解这些说辞。该书针对的乃是那些身为基督徒的潜在哲人。生于基督教时代的潜在哲人并不仅限于斯宾诺莎的时代,因而斯宾诺莎所提问题及其解决亦非仅限于自身的时代,而是适用于整个基督教时代。这并没有抹除如下事实:斯宾诺莎明确指出,不仅哲学和主旨本身,而且"时代"也需要《神学－政治论》中的研究(《神学－政治论》第二章第 29 页,第 2 段)。这与如下特征若合符节:人们不妨称之为意图、题旨和著述的不受时代限制的特征(thetimelesscharacter)。我们须看它们是如何相合的。

基督徒一方面宣讲普遍的爱的教义,然而另一方面却施行迫害,对哲人的迫害尤甚。斯宾诺莎恰从这一反差入手。除了基督教的肇端之外,这一反差存在于所有时代。原因在于,基督教很早就开始堕落(decline),其主要原因谈不上是任何罪行。既然福音书在当时并不为人所知,使徒们被迫通过诉诸当时为人们所熟知并接受的观点来传讲福音。从而,他们为信仰和哲学的融合奠定了基础,这种融合背离了福音书的初衷,而且以宗教名义使对哲学的迫害正当化。错误的力量与日俱增而且不容辩驳,情形于是每况愈下。在斯宾诺莎时代,除了即将提到的某些事实,其处境之危险尤甚于以往。尽管如此仍有理由指望,基督徒社会刚好在"我们的时代"会首次回到纯粹的福音教诲。这一希望基于如下事实:当今存在着基督教的共和制或民主制,这种社会就其本性而言要求公众拥有讨论的自由;不再存在任何其威严与文明相悖的先知;基督教会的集权体制已然瓦解。[①] 然而,所有这些无非意味着,在斯宾诺莎的时代,纯粹的基督教诲被基督教社会所普遍接受的机会或将其公诸于众的可能性远大于以往。这决不意味

① 《神学－政治论》序,第 7－9 页(第 12、14－20 段);第一章第 16 页(第 7 段);第七章第 159 页(第 4 段);第十四章第 173、180 页(第 2、4、40 段);第十八章第 225－226 页(第 24－25 段);第十九章第 235－237 页(第 43、50、52－53 段);第二十章第 245－246 页(第 39－40 段)。

着，自基督教肇端以来，任何时代的拥有精神自由的人物都不能通达这种教诲。

三

《神学-政治论》的神学部分开始和结尾都暗示了，启示或预言作为关于超出人类理性能力的真理的确定知识是可能的。这个断言时而清楚、时而暧昧地在该著作的许多其他段落中得以重复。[①] 但是，也有一些段落完全否定超自然知识的可能性。[②] 因此，斯宾诺莎在谈及人们也许称为其著作的中心主题时是自相矛盾的。悬置人们关于他对那个主题所作的思考的判断，等于把《神学-政治论》视为完全不可理解的书而束之高阁。确实，任何一个真诚相信被启示的、超自然的教诲的人都没有理由宣称，除非通过感官知觉和推理，人无论如何没有任何接近真理的方法；或者，不同于启示或神学的理性或哲学本身，拥有并且公正地宣称自己是真理的领域；或者，相信不能由理性证明的不可见事物就是荒谬的；或者，那些被说成是"在理性之上"的教诲，事实上是梦想，或者不过是虚构和"迄今在理性之下"。这种通过自身的观察解决了困难：斯宾诺莎不曾承认任何超自然教诲的可能性。然而，我们不能不更详尽地讨论斯宾诺莎的自相矛盾。因为，《神学-政治论》出现不少这样的矛盾，其中一些不能像人们刚刚提到的那样容易解决。我们需要一种普遍适用的规则，使自己在任何情况下都有把握地决定，所提到的斯宾诺莎的两个矛盾陈述，哪一个表达了他的认

① 《神学-政治论》第一章第15-16、20-21、28页（第1-4、6-7、22-23、45段）；第十五章第184-185、188页（第22、26-27、44段）。见例如第六章第95页（第65段）；第七章第98-99、114页（第8-10、78段）；第十一章第155-156页（第14-15段）；第十二章第162-163页（第21-22段）；第十三章第168、170页（第6-8、20段）；第十六章第198-200页（第53-56、61、64段）。见第21封信（34第3、23段）。

② 《神学-政治论》第五章第80页（第49段）；第十三章第170页（第17段）；第十四章第179页（第38段）；第十五章第184、188页（第21、23、42段）。见第四章第62页（第20段）；第七章第112页（第72段）；还有梅耶尔（L. Meyer）《笛卡儿原理》（Renati Des Cartes Principiorum etc. , vers. fin）写的序言。

真看法。

我们将首先补充列举一些重要矛盾的例子。斯宾诺莎声称,一旦哲学和神学(或者理性和信仰)相互彻底分开,或者被限定在自己独特的领域里,它们之间就不会有冲突。哲学,而非神学,追求真理;神学,而非哲学,旨在顺从。不错,神学所依赖的根本教条只讲顺从,没有关于真理的知识,获得救赎足矣,这种教条肯定要么真要么非真。斯宾诺莎断言,这是一种超自然的真理。但是,他也声称,超自然真理是不可能的。如果第二种说法可行,结论自然是,神学的真正基础不是一种真理。[1] 因此,哲学和神学决非相互完全一致,实际上是相互矛盾。同样矛盾的另一种形式表现为这样的断言:神学(或圣经或预言)并非在关于任何纯然属灵的事物上具有权威性,神学只有在某些灵性事物上是可靠的。[2] ——斯宾诺莎声称,圣经有关神意的教诲与哲学的教诲是相同的。另一方面,他又断定说,只有哲学(因而不是圣经)教诲关于神意的真理;因为,只有哲学能够告诉我们,上帝一样地关切所有人,就是说,一个人的命运关乎正义和非正义;[3]换言之,全然没有神意。这不啻婉转表达出这样的论题:理性和信仰之间有一种根本对抗。——斯宾诺莎把"预言"和"圣经"作为本质上的同义词来使用,声称圣经是我们关于预言现象的知识的唯一来源。但是,他也把异教

---

① 如下事实确认了这个结论,顺从(上帝)基于上帝是立法者或统治者,而理性反驳这个设定;见《神学-政治论》第四章第62-65页(第22-37段)和第十六章补注34(第53段注)。与我们在文本中得出的结论相一致,斯宾诺莎说,信仰并不像要求虔敬教义那样要求那么多的真实教义(true dogmas),"虽然,在这些教义中兴许真的有许多教义并非真理的影子";见第十四章第176页(第20段)和第十三章第172页(第29段)。比较一方面是第十五章第182、187、188页(第11-12、38、43段);第十二章第159页(第6段);第21封信(34第3、23段),另一方面是十五章第185页(第26-27段)和在前面注释中引用的段落。

② 将《神学-政治论》第十五章第188页(第42段)和第二章第35页(第24段)与第五章第77页(第38段)、第十三章第168页(第6段)和第二十章第243页(第22段)。

③ 比较《神学-政治论》第六章第82、95-96页(第6、66-71段)和第六章第87-88页(第37、32-34、36段);第十九章第229、231-232页(第8、20段);第十四章第177-178页(第27段);《伦理学》II附录。

的占卜师说成是真正的先知，[1]也就是暗示说，西塞罗《论预言》第一卷和圣经同样是研究先知的源泉。

关于基督教或者新约的矛盾，需要做更广泛的研究。斯宾诺莎首先断言，只有耶稣（他常称为基督）达到了超逾人类的完善，足以不通过想象的帮助就可以获得超理性内容的启示；或者，耶稣本人——与特别是旧约的先知相反——真正地和恰当地理解启示给他的东西。因此，他准备说，上帝的智慧通过基督呈现出人的自然本性；而且，基督是拯救之路。[2] 这些陈述，必须通过澄清斯宾诺莎对超自然现象的否认得以理解，就是说，得以改正。既然一般的自然规律和特殊的人性规律，总是处处一样；或者，既然从来没有什么彻底"新的"东西，那么，那个具有肉身的耶稣的心灵，就不能是超人。[3] 换言之，既然人没有比理性更高的能力，或者说，既然没有超理性的真理，那么，耶稣不可能比以往存在过的最伟大的哲人更加伟大。出现在《神学－政治论》中关于耶稣的两个论题处理的第二个，完全证实这个结论。如果斯宾诺莎认定，"按照保罗"一切都在上帝之中，那么人们可以假定他已经相信自己的上帝学说，正如万物的内在原因都追溯到耶稣本人一样。他甚至证实说，耶稣的知识具有纯粹理性的必然性，因为耶稣被派遣来教诲整个人类，他因此不得不遵从众所周知的意见，就是说，遵从理性的根本原则；而旧约先知本身不得不唯有遵从犹太人的意见，就是说，仅从一套特别的偏见。[4] 或者，更恰当地说，旧约先知本身屈

---

① 比较《神学－政治论》第三章第53页（第39段）和第一章第15、16页（第1、7段）；第六章第95页（第63段）；第七章第98页（第6段）；第十二章第163页（第27段）；第十四章第179页（第38段）；第十五章第188页（第44段）。也见第十七章第219页（第105－106段）和第十一章第152页（第5－6段）之间的矛盾。

② 《神学－政治论》第一章第20－21页（第22－25段）；第四章第64－65页（第30－32段）。见第73封信（21第4段）和75封信（23第9段）。

③ 《神学－政治论》第一章第16页（第3段）。考虑在第一章第20－21页（第22段）和第一章补注3（第40段注）。见第三章第47页（第12段）；第六章第95页（第66－67段）；第七章第159－160页（第7段）；《伦理学》III序。

④ 《神学－政治论》第四章第64－65页（第30－36段）。见第十一章第154页（第11段）。也见在《全集补遗》（Opera posthuma）中为《伦理学》加的序。

从流行偏见的诉求,而耶稣及其门徒只是自由地使自己的理性思想适合流行的偏见。[①] 确实,不仅新约的显白教诲,而且其隐微教诲都真正属于哲学。然而,不难看出这个结论与《神学-政治论》的主要意图不符。假如新约的隐微教诲是最高的哲学智慧,那么哲学和圣经的彻底分离就会是一个荒谬的要求。此外,当斯宾诺莎认定"按照保罗"一切都在上帝之中时,他补充说,也许所有古代哲人和古代希伯来人都持同样的见解。他高度评价所罗门关于上帝的教诲,直截了当地称他为"哲人"。但是,正如斯宾诺莎所认为那样,哲学假定数学的知识,而所罗门几乎没有什么数学的知识;此外,当有人嘲笑而不是尊重那些主张宗教拥有权威性的哲人时,有人却认为所罗门的言论就像那些先知的那样充满宗教意味。所以,更确切地说,不是把哲学而是把俗众智慧归到所罗门,从而把同样的描述用于耶稣的教诲。[②] 这符合这样的事实——根据斯宾诺莎,圣经的学说,即新旧约的学说,"没有哲学而只有最素朴的事情";而且,他很可能把自己的教诲、即关于上帝的真正的哲学教诲,看成是与所有先前的教诲相对立的。[③] 那种斯宾诺莎看上去已经确乎归于耶稣的理性教诲,无非是一些理性的道德说教。但是,他没有始终如一地坚持说,耶稣揭示或第一次宣讲真正的道德教诲。更不用说这样的事实——那种教诲本质上对于所有时代的所有人来说都是可以接受的,旧约的先知和聪明人肯定知道而且宣讲过。[④] 一般而言,具有耶稣或新

---

① 《神学-政治论》第二章第42-43页(第52-57段);第五章第77-78页(第37-40段);第十一章第158页(第23段)。见第十一章作为一个整体的论证。

② 《神学-政治论》第二章第36、41页(第29、48段);第四章第66页(第40段);第六章第95页(第67段);第七章第114页(第79段);第十一章第156页(第15段)。第73封信(21第2段)。

③ 《神学-政治论》第十三章第167页(第4段);第十九章第174页(第8段);第十五章第180页(第2段)。见前面153页。[见前面该文I第十三段,一开始写着"因而似乎可以说,一个人不可能理解斯宾诺莎",直到该段的结尾。——编者]

④ 《神学-政治论》第四章第66-68页(第40-46、48段);第五章第71-72页(第10-13段);第七章第99页(第11段);第十二章第162页(第19段);第十九章第231页(第16段)。

约特色的教诲不是理性的道德说教本身，而是允许向所有民族的俗众宣讲的“历史”。换言之，新旧约的教诲实质上别无二致。它们的不同仅在于：旧约的先知借着摩西立约宣讲这个教诲，因而只针对犹太人；而新约使徒则通过耶稣受难宣讲这个教诲，因而是针对全人类。[①] 于是，理性道德说教与新旧约任何一种教诲的“历史”基础的结合，意味着理性道德说教用某种神圣戒命的形式表现出来，由此上帝表现为立法者。所以，新约要求服从上帝如旧约所为，它们同样与哲学的教诲冲突，因为哲学说上帝不能被设想为一个立法者。“藉着灵认识基督”就是相信上帝是仁慈的；但哲学教诲说，把仁慈归给上帝没有道理。[②] 简言之，新约恰如旧约一样是理性的。没有理由说，例如，新约使徒为何定会比旧约的先知更能摆脱自身的时代偏见。在用自己字面意义的一种——如果不是用整个《神学－政治论》本身来为《神学－政治论》做辩护时，斯宾诺莎承认，所有使徒都相信耶稣的身体复活，因此都受流行偏见的束缚。[③] 新约也许比旧约有更多的推理，而且，旧约最伟大的先知从来没有造出单个合理的论证，但这自然并不意味着在新约中没有不合理的论证。[④] 哲学陈述特别见诸保罗书信，但恰好在归于所罗门的文字中。保罗说的哲学可以追索到他渴望成为与所有希腊人在一起的一个希腊人，或者，使福音对于受哲学迎合的俗众来说可以接受；因此，新约最富哲学意味的说法不过是借鉴了希腊哲学。此外，既然这些说法有心用来迎合其听众的偏见，必然不会与保罗自己的看法一致。毕竟，保罗讲的那套哲学用法，似乎为整个《神学－政治论》所针对的哲学与神学注定的融合奠定了基础。无疑，保罗那“唯有信仰”的称义教诲，与斯宾诺莎认为是圣经中心的

---

① 《神学－政治论》第十二章第 163、165－166 页（第 24、37 段）；第十九章第 231 页（第 16 段）。

② 《神学－政治论》第四章第 64 页（第 30 段）；第十三章第 171－172 页（第 26 段）；第十四章第 174、178 页（第 6－8、28 段）。

③ 第 75 封信（23 第 5 段）和 78 封信（25 第 6 段）。

④ 《神学－政治论》十一章第 152－153 页（第 5－7 段）；第十四章第 175－176 页（第 17－18 段）。见第 75 封信（23 第 7 段）。

和最有用的教诲是矛盾的。[①] 人们也许曾经认为,斯宾诺莎借强调新约的普世主义特征——它不同于旧约的特殊主义特征——否定自己在别处所断言的新旧约道德教诲的同一性。但是,他引用"爱你的邻人和仇恨你的敌人"这句话,为了证明"登山宝训"与摩西的教诲没有什么不同,基本上是一致的。"仇恨你的敌人"(也就是陌生人)和"爱你的敌人",这两个戒命之间的不同,唯有用犹太人变动的政治环境可以阐明:摩西关心一个好的政体的建立,而耶稣(正如他之前的耶利米一样)的讲话对象则是那已经失掉其政治独立性的民族。[②] 斯宾诺莎没有始终如一地承认,新约有关个人道德行为的教诲优于旧约的说教。但即使他这样做,在他看来也会被这样的事实所压倒:基督教由于其本来环境,对灵性和世俗力量的二元划分,因而对永久的民众不和,提供了比旧约源于事实上而不是名义上作王的摩西的教诲更强得多的支撑。因为,社团安全是最高律令。[③] 总而言之:尽管斯宾诺莎把新约教诲——亦即新约的隐微教诲——与真正教诲等同起来,但实际上这在《神学-政治论》不少段落中显得自相矛盾。

我们最后的例子应该是这样一个矛盾,我们曾被迫在自己的表现中仿造它,而且它有这样的优点,我们能够通过回溯到斯宾诺莎自己对类似困难的阐明来解决它。在《神学-政治论》的一些段落中,斯宾诺莎暗示圣经是象形文字的,亦即对其主题内容的说明浑然不可理解。无独有偶,他在一封信里明言自己不理解圣经。这种看法使他陷于这样的危险,不得不承认圣经充满神秘,而且对其进行理解需要超理性的说明;[④]总之,这与《神学-政治论》的整个意义和目的并不相

---

① 《神学-政治论》第十一章第156-168页(第15、21、23-24段);第十二章第166页(第40段);第十三章第167页(第3段);第十四章第175-176页(第14-19段);第三章第54页(第46段)。见在第一章第21、28-29页(第25、46段)中暗示保罗的批评。

② 《神学-政治论》第十九章第233页(第29-30段);第十二章第165-166页(第37段);第七章第103-104页(第30-33段)。

③ 《神学-政治论》第十八章第225-226页(第25段);第十九章第232、236-238页(第22-24、50-59段)。见第五章第70-72页(第8-9、13-14段)。

④ 《神学-政治论》第七章第98、112页(第9、23段);第十二章第159页(第4段);第二章第35、36页(第25、29段)。

容。另外一些段落斯宾诺莎同样明确地指出，圣经的主题内容不难理解，所有妨碍其理解的困难皆由于我们不充分的语言知识，由于可怜的文本状况以及类似的原因。① 他还指出，几乎所有这些困难都能够被使用正确方法所克服；不需要任何超理性的说明，也不需要某种权威的传统。那么，他说自己不理解圣经究竟是什么意思？当《神学-政治论》提及"某些教会"的基督论时，斯宾诺莎说自己讲的全然不是这些事情，但也不否认它们。"因为我愿意坦言自己不理解它们"。这一可信的评论告诉我们，他首先重复自己的陈述说，他不理解"某些教会"的基督论，然后又补充说，"为了信从真理"，他认为所讨论的学说是荒谬的，或者明显是自相矛盾的。② 所以，他说自己不理解圣经，因为他不要"信从真理"，他认为圣经教诲是自相矛盾的。因此，他关于圣经可理解性的看法必须陈述如下：一个人倘若搞不懂某本书的教诲，当然就觉察不到这教诲是荒谬的，既然如此，圣经肯定是可理解的。但是，理解某本其教诲昭昭然也的书，比理解某本其教诲是自相矛盾的书更为容易。确定某本含有大量自相矛盾、原初偏见或迷信、自由想象之书的意义，是非常困难的。③ 此外，如果某本这类的书被粗糙编撰和保存，那么，理解它就更为困难了。然而，许多这些困难能够通过运用正确方法加以克服。

斯宾诺莎把圣经视为一本矛盾百出的书，他在自己那充满矛盾的书中暗示了这一点。我们得明白，他对圣经中的矛盾的处理是否没有给我们提供某种帮助，用以理解他自己的著作。我们有必要对自己有所限制，不要超出他关于同一个说话者的非隐喻陈述（nonmetaphoric）之间的矛盾所不得不谈论的东西。他的规则表明，在这样的情况下，

---

① 《神学-政治论》第五章第 76－77 页（第 35－39 段）；第七章第 112 页（第 70、73 段）；第十三章第 167 页（第 3－4 段）。见第十四章第 174 页（第 6－8 段）和第二章第 34 页（第 21 段）。

② 《神学-政治论》第一章第 21 页（第 24 段）；ep. 73（21 第 5 段）。

③ 《神学-政治论》第十五章第 180、184 页（第 3、20 段）；第六章第 81－82、88 页（第 1－5、36 段）。尤其见在第 73 封信（21 第 3 段）中《神学-政治论》教导的清楚补充，一种澄清"迷信"意义的补充。

一个人得悬置自己的判断,不管说话者所认为讨论中的主题是什么,除非一个人能够表明,矛盾是由于机缘的不同,或者两个陈述的受众的不同。① 他把这个规则运用到耶稣和保罗特定看法之间的(真实的或所谓的)矛盾:当这些看法中的一个针对俗众时,另一个就针对聪明人(thewise)。但是,斯宾诺莎不止于此。保罗有时候说自己"按照常人的方式"说话,这个单纯事实促使斯宾诺莎抛弃保罗的一切陈述——斯宾诺莎认为它们都是流俗之见,无非适合俗众的口味而已;而且也使斯宾诺莎在谈论这些陈述时说,它们被"按照常人的方式"讲出来。② 如果我们把这种处理方法还原到它的原则,就得出这样的规则:如果一个作者承认自己"按照常人的方式"说话,对某个主题说了各种矛盾的话,那么,这些与流俗之见相矛盾的话就得被看成是他严肃的观点;不,这样一个作者的每一个与那些被俗众视为神圣的、或是权威的见解相一致的陈述,必须被作为无关紧要的东西而抛开,或者至少要存疑,即便它从没有与这个作者相矛盾。③

斯宾诺莎自己是这类作者。他在自己的《知性改进论》(TreatiseontheImprovementoftheUnderstanding)提出三个"生活规则",第一个是这样的:

> 言语必须使俗众可以理解;凡不妨碍达到我们的目标的事情,都必须尽力去做。因为,如果我们能充分照顾到俗众的理解力,也可以获益匪浅。这样就可以使得众人欣然接受真理了。(《知性改进论》,1.17,贺麟译本,北京商务版 1986;见《政治论》,第三章第 10 页,有冯炳昆中译本,北京商务版 1999。)

就是说,俗众将被诱使接受这个哲人希望向他们传达的真理,或

① 《神学-政治论》第七章第 101、103-104 页(第 21、29-33 段)。

② 《神学-政治论》第四章第 65 页(第 33-36 段);第二章第 42 页(第 51 段);第十六章补注 34(第 53 段注)。

③ 对于同样的原则稍许不同的表达,见鲍威尔(E. E. Powell)的《斯宾诺莎与宗教》(*Spinoza and Religion*, Boston: Chapman and Grimes, 1941),第 65 页。

者说，他们不致对哲人不时流露出来的异端思想产生愤恨。无论如何，斯宾诺莎不仅要说，无论对于外在信奉还是对于宗教归属，他所选择的方式不过是哲人的权宜之计；而且最重要的是要说，他将让自己的思想表达适应通常由专家所接受的见解，即使他认为这些见解不真或荒谬，这些真实的见解毕竟是可能的或者必要的。这是短语"向被迎合的俗众说话"(adcaptumvulgiloqui)的正确解释，见之于斯宾诺莎就《神学－政治论》中的主题所说的话。在《神学－政治论》中他教诲说，上帝、耶稣和保罗在向那些持流俗看法的人说话时，借助专门讲道，或者至少不质疑那些看法，使自己适应其听众的能力。甚至在摩西那里，斯宾诺莎也认为，他一定是在教诲自己并不相信的事情("摩西相信，或者至少他希望教诲……")。[①] 他把这种交流叫做"迎合俗众"(adcaptumvulgi)，或者更经常地叫做"迎合别人"(adcaptumalicuius)。因为，迎合俗众的能力说话，必然意味着讲话要因人而异(adhominem)，或者使自己迎合特别的群体或个人的特殊偏见。[②] 圣经的作者或作者们通过传达有益的或虔敬的教诲向"被迎合的俗众"说话，不仅不质疑、甚至信奉、从而肯定荒谬不经的原则或听众的预设。[③]

实际上，《神学－政治论》提供了关于斯宾诺莎交流方法的准确特征的唯一可靠信息，这并非偶然。显然，对这个主题的一种完全、直接

---

① 《神学－政治论》第七章第101页(第22段)。第二章第38－39页(第36、38段)中的提示为这个陈述作了准备。见第四章第45、53页(第6、41段)。

② "迎合民众"：第六章第84页(第14段)；第十五章第180页(第2段)。"按照迎合的民众"(Secundum captum vulgi)：第十三章第172页(第26段)；第十五章第178－179页(第33段)。"迎合平民"(ad captum plebis)：第五章第77页(第37－38段)。"迎合某地民众"：第二章第37、43页(第31－33、53、55、57段)；第三章第44－45、54页(第3、6、46段)。"因人而异或迎合其他人"(ad huminem sive ad captum alicuius)：第二章第43页(第57段)。在第三章第45页(第6段)中，斯宾诺莎把"向被迎合的(希伯来人)讲话"(ad captum(Hebraeorum)loqui)这个表达，用于他自己的一个评论。也见第十四章第173页(第1－2段)；第七章第104、115页(第35、81－87段)；序，第6页(第7－8段)。

③ 《神学－政治论》第六章第88页(第36段)；第十五章第180页(第2－3段)。见第二章第32－33、35－43页(第15、24、29、31－35、41－45、47、50、52－57段)；第四章第65页(第33－37段)；第五章第76－78页(第35－40段)；第七章第98－99页(第10段)；第十一章第156、158页(第15、23－24段)；第十四章第173页(第1－3段)。

的阐明曾是毫无疑问的。但是,人们可能断言说,在圣经中一个出众的心智(mind),或者诸多出众的心智,屈尊用普通人的语言来说话;而且在圣经中出现许多与迎合流俗偏见的那些圣经陈述相矛盾的陈述。因此,斯宾诺莎不得不断言,至少某些圣经的矛盾是有意的或蓄意的;他据此认为有一种圣经的隐微教诲(anesotericteachingoftheBible【或译】不公开的教诲),或者说,圣经的字面意义隐藏着更深的、神秘的意义。通过与这最终的结论相矛盾,①斯宾诺莎无疑在读者心目中留下这样的印象:他的断言——即圣经的作者们让其陈述有意迎合俗众——带有佯谬的(theironical)或显白的特征。但是,这暂时的推测已经起到自己最重要的作用,这就是给读者提供一点迫切需要的信息。我们不妨说,斯宾诺莎通过概括自己对圣经的显白解释,暗示他自己的方法具有显白的特征。

一定有学者相信,"讲话时顾及俗众的能力",只不过意味着用不那么技术性的语言表达自己;也有学者争辩说,选择性的解释也许是斯宾诺莎性格的一种反映。我们要求那些学者考虑一下,如果他们的理由正当,斯宾诺莎也许会把一种道德上有问题的实践归罪于圣经的作者或者作者们。不管健全的道德规则会是什么,斯宾诺莎肯定没有后悔克制不去"信奉真理",或者在多少把自己的看法隐藏在明显迎合通常被接受的观点背后时展示它们。当他说聪明人从不——甚至在最大的危险中——误导别人而使其受害(dolomalo)时,他不是指聪明人从不使用诡计;因为他显然承认有好的或者合法的诡计。② 如果政

---

① 《神学-政治论》序,第9页(第18段);第二章36-37页(第30段);第七章第105页(第37段);第十章第149页(第41段);第十二章第163页(第27段);第十三章第167-168页(第4-5段)。当说到上帝有意针对先知们或平民的能力说话时,斯宾诺莎自己是在向"被迎合的平民"说话——让自己迎合自己本来拒绝的对神灵启示的信仰。他尤其强调保罗"以人的方式"说话这个事实并不证明,在他看来,保罗摆脱了民众的观点,而如我们在前面第174页所说,保罗将会显得如此。[见前面该文III第三段,一开始写道:"关于基督宗教或者新约的矛盾",一直到该段结尾。——编者]

② 《神学-政治论》第十四章第192页和补注32(第16段注、第18段)。《政治论》第三章第17页。见《伦理学》第四章第72页。

治家有义务为了被统治阶级的物质福利利益而使用诡计，[①]那么，同样的责任一定见行于那些自然已经委托他们充当人类精神指导的人——亦即哲人，他们比政治家更多地面对群众的狐疑，[②]因而比别人更需要小心行事。"谨慎"两字就刻在斯宾诺莎的图章上。这点他原来并非指在哲学探究中所要求的小心，而是指哲人在与非哲人打交道时所需要的小心。他认为历史的阅读最为有用，其唯一理由在于，我们也许可以通过历史的研究，"更小心地在众人中过活，更成功地使自己的行为和生活在理性限度内迎合他人的思想方式"。[③] 因为，他认为谨慎、尤其说话谨慎极为不易：

> 甚至那些最有学识、最有经验的人——更不要说普通民众——也不晓得如何保持缄默。人们共同的邪恶是，即便是需要沉默的时候也会向他人袒露自己的意图。

如果这正是智慧者的本质：他能够在所有统治形式、甚至在严格控制言论自由的社会中生存，那么，他本质上也可以这样生活，不去表达自己那些恰好遭受禁止的思想。[④] 知晓真理的哲人必须时刻克制自己表达真理的冲动，其理由乃出于责任而非出于舒坦。真理要求人们不能使圣经的言语同自己的观点协调一致，[⑤]而虔敬要求所有人把圣经的言语同自己的观点协调一致，就是说，一个人应该使自己的见解貌似依据圣经。如果他的圣经考据危及到真正的宗教或信仰，他认为

---

① 见《神学－政治论》第十六章第197页（第46段）。《政治论》第一章第2页和第三章第14、17页。

② 《神学－政治论》序，第12页（第7－8段）；第二章第29－30页（第2段）；第七章第114页（第79段）；第二十章第244－245页（第32－35段）；ep. 30。

③ 《神学－政治论》第四章第61－62页（第19段）。见《伦理学》第四章第69、70和题解——关于斯宾诺莎的谨慎，也见第7封信（7第4－5段）、第十三封信（9第1－4段）、第82封信（71第2段）。亦参鲍威尔的《斯宾诺莎和宗教》第51－65页对这个主题的讨论。

④ 《神学－政治论》第二十章第240页（第8－9段）；第十六章补注33（第34段注）。

⑤ 比较《神学－政治论》第十四章第173、178－179页（第3、32－33段）和第七章第115、101页（第85、22段）。

真正的宗教或信仰需要不那么真实的教义，那么斯宾诺莎本来应该决定对此保持绝对的沉默；不，他本该乐于承认——为了逃避所有困难——圣经中隐藏着最深刻的奥秘。① 就是说，如果他觉得这些真理对读者有害，他就本该隐瞒真理而宣扬与真理相反的教诲。

如果我们不理会斯宾诺莎所提到的自己所谓的圣经模式，那么，他在《神学－政治论》中唯一明确谈到，自己写作技巧的一位前辈是阿本·伊兹拉（AbrahamIbnEzra），②斯宾诺莎毫不掩饰自己对他的尊敬。伊兹拉"不敢公然阐明"自己对《申命记》作者身份的看法，却"用相当晦涩的说法"表明自己的观点。斯宾诺莎引用阿本·伊兹拉一句隐讳之言时以这样的字句结束："懂了的人应该保持沉默"。斯宾诺莎自己给出的暗示这样来结束，他希望对讨论的主题仍然保持沉默，理由是流行的迷信或世道艰难不允许把话挑明，但是，"对于聪明人暗示实情足矣"。③ 斯宾诺莎没有明说自己受益于迈蒙尼德，比起阿本·伊兹拉，他更经常地提到迈蒙尼德，尽管用一种不那么友善的语气。但是，当说摩西"相信或者至少希望教诲"上帝嫉妒或者愤怒时，斯宾诺莎不过使人清楚，迈蒙尼德在明白表示有必要相信上帝的愤怒时，他暗指的不是人的最终完善，而是民政社会（thecicilsociety）的良好秩序。④ 因为，摩西——迈蒙尼德视其为所有人中最有智慧之人——必然晓得所说信仰的特殊性质，对此他给出如此有力的表达。在《迷途指津》（GuideofthePerplexed）中非隐喻性的陈述之间，迈蒙尼德为了瞒过俗众使用有意为之的矛盾传达自己的教诲；通过这样的方式，他对那些凭借自己就能心领神会的人揭示真理，而对俗众则隐瞒这种真理。他提出了

① 《神学－政治论》第十二章第159页（第4段）。

② 阿本·伊兹拉（1092－1167）是西班牙的犹太语言学家、天文学家、哲学家、数学家、医生，曾注疏《旧约》各书，收入《希伯来文圣经》的拉比注疏本。他的哲学观点属于新柏拉图主义。——译注

③ 《神学－政治论》第八章第118－119页（第4－5、9段）；第十章补注21（第1段注）。关于"公开地"（aperte），比较在第二章第36页（第27段）相似的地方；第四章第65页（第35段）；第五章第80页（第49段）；第十五章第180页（第4段）；第13封信（9第1段）。

④ 《神学－政治论》第七章第101页（第21－22段）。《迷途指津》3.28（61a Munk）。

在圣经里是否也有同类的矛盾的问题，却没有回答这个问题。[①] 如果他肯定地对此加以回答——正如在某种意义上他有必要这样做——《迷途指津》就会是斯宾诺莎对圣经显白解释的描述样板，因为根据这种解释，圣经部分地由面向俗众的陈述构成，部分地由有意与这些面向俗众的陈述暗中抵牾的哲学陈述所构成。总之，毫无疑义地，迈蒙尼德的表现方法一般被认为是他所声称的对圣经方法的模仿。就迈蒙尼德本人来说，他的方法得归功于他那个时期的"那些哲人"。正如在哈勒维(YehudaHalevi)[②]的 *Kuzari* 中所指出的那样，典型的哲人认为，哲人完全有理由在自己的言行中坚持某种在自己的思想中没有坚持的宗教，他理所当然地认为，真正的哲学教诲必然伴随着某种显白的教诲。迈蒙尼德视法拉比(Farabi)[③]为自己时代最伟大的哲学权威，法拉比事实上否定所有宗教的认知价值，却认为与自己置身其中的律法和宗教共同体的信仰保持一致是将来成为哲人的必要条件。

但是，若以为不得不唯有在伊斯兰哲学中去寻找斯宾诺莎的模式，就会搞错。法拉比本人所循的那套家法(theprocedure)，我们已知来自柏拉图。实际上，斯宾诺莎把这样一个说法(expression)("他相信，或者至少他希望教诲……")用到摩西身上，而莱辛则把这说法用到苏格拉底身上，因为莱辛曾经非常仔细地研究过斯宾诺莎，而且说过，斯宾诺莎的哲学是真正的哲学。在莱辛看来，苏格拉底"非常认真地相信永恒的惩罚，或者至少相信到这种程度，以至于认为用最不易于引起怀疑和最清晰的字眼来教诲这点是有利的"。莱辛认为"所有古代哲人"都把自己的显白教诲和隐微教诲区别开来，同样的区别亦见之于莱布尼茨。[④] 斯宾诺莎的以"顾及俗众的能力"开始的生活规

---

① 《迷途指津》I，导论(11b、3b、8b、Munk)。见《神学－政治论》第七章第113页(第75段)。

② 耶胡达·哈勒维(1075－1141)是西班牙的犹太诗人、哲学家，其《信仰辩》是中世纪犹太哲学的经典。——译注

③ 法拉比(870－950)又名伊本·辛那(Ibn Sina)是中世纪最伟大的阿拉伯哲学家，被誉为阿拉伯的亚里士多德。

④ 比特森(Peterson)和奥尔斯豪森(Olshausen)编的"莱布尼茨论永罚"(Leibniz von den ewigen Strafen)，载《全集》(Werke)第二十一卷，第147页和160页。

则,仿效笛卡儿的"审慎的道德"(moraleparprovision)规则,一开始就要求在一切事情上——除了一个人自己观点的严格私人检查之外——毫不让步地表面妥协〔《方法谈》(Discours de la méthode)III 和 VI 开头〕。我们刚好能够提到笛卡儿的书写技巧的问题,这个问题看上去困惑他的所有学生,因为哲人常常带着行事的那种极端谨慎。通过培根,斯宾诺莎接受了显白的(或者"公开的")说法和隐微的(或者"模棱两可的")表达之间的传统区别,因为培根特别坚持统治科学"秘密和克制的"特征。斯宾诺莎这位学生一定特别注意培根关于这些术语使用的原则:

> 看来最好是以古代方式与时俱进(usqueadaras);因而保留古代的术语,虽然我有时根据公民统治的适中举措改变用法和定义;那里尽管有某种改变,却保持塔西佗(Tacitus)聪明地注意到的东西——"统治和词汇并举"(EademMagistratuumvocabula)。[①]

众所周知,斯宾诺莎是多么不动声色地照搬这个政治规则。[②] 他说,如果一个人希望改变自己习惯的某个术语的意义,那么他就不能"没有困难地"始终在自己的说话和写作中这样做。斯宾诺莎这样说时,似乎指的是这个政治规则。我们不得不记住这个事实,"所有卓越的事物都是艰深的,一如它们是稀罕的那样"。

如果我们用一些先前思想家接受的标准去评判斯宾诺莎的套路,那么他的谨慎或者慎于交流自己的观点就显得太过分了。事实上,根据这些标准来判断,他被证明是非常肆意的。那个真正勇敢之人霍布斯在读了《神学-政治论》之后承认,他自己不敢如此肆意地写作。斯

---

① Advancement of Learning, Everyman's Library ed. ,92,141 42,205-6。见 De augmentis III,4 和 VI,2。

② 《神学-政治论》第七章第106页(第42段)。波科夫斯基(Dunin-Borkowski)的《斯宾诺莎》(*Spinoza*)第二章第217-218页:"只有在不得不这样做的情况下,(斯宾诺莎)才提出一种自己习惯的术语……那种原先习惯的形式同样会碰到危险的不安定。读者首先指的是,他们很可能在一个自己熟悉的哲学世界中运动。"(原文为德文,译者注。)

宾诺莎明明深知，宗教即实在的宗教（positivereligion）对于社会是不可或缺的，因此一直认真履行自己的社会职责，就此而言，他走得的确太远，的确够肆意的了。他没有清楚地、毫不含糊地说出全部真理，而是忍住不说自己最熟悉的东西，不越出他认为是社会合理主张的雷池半步，就这点而言，他又是谨慎的。所以，他在自己的所有著作中、特别在《神学－政治论》中说"顾及俗众"。这并没有违反如下事实：《神学－政治论》显然不是对俗众而是对哲人说的。因为，斯宾诺莎没能有效地阻止普通的拉丁文读者阅读《神学－政治论》，从而有效地阻止令自己不愉快的事情发生。所以，那本书的目的不仅是启发潜在的哲人，而且也抵消斯宾诺莎的流俗的观点，也就是安抚俗众本身（第30封和第43封信，第49封信第2段）。此外，《神学－政治论》并不像对潜在哲人——就是说，那些至少在自己训练早期阶段深受流俗偏见影响的人——那样简单地对哲人讲话：斯宾诺莎认为自己在《神学－政治论》中对其讲话的那些潜在哲人的基本偏见，不外乎是一般民众心灵基本偏见的特殊形式。①

在《神学－政治论》中，斯宾诺莎对某类潜在哲人讲话，而普通民众在听着。因此，他用普通民众不理解他要说什么的方式去说话。他矛盾地表达自己，乃出于这样的理由：正统的表达形式多少会抚慰那些对他的非正统陈述感到震惊的人。斯宾诺莎用一整章的篇幅（【译按】指《神学－政治论》的第六章）大胆否定奇迹本身的可能性。但是，他整部著作谈论奇迹，却没有在其他篇章中说明，他理解的奇迹不过是看上去对那些曾经观察和记录过它们的某些平俗思想家来说陌生的自然现象而已。为了夸大澄清的意图，我们也许可以说，《神学－政治论》的每一章都用来反驳一种独特的正统教义，而不去触动所有其它的正统教义。② 只有少数读者不习惯把所有章节的结果牢牢记在心里，而且把它们合在一起。只有少数读者承认，如果一个作者在某

① 比较《神学－政治论》序，第12页（第34段）和第一章第15页（第2段）。见第五章第69页（第3段）。见在《神学－政治论》序第5页和《伦理学》I附录中对迷信的分析。

② 霍布斯在《利维坦》的第三部分中基本上运用了同样的套路。

个主题上造成矛盾,那么,当他用经常出现、甚至在所有情况下都出现的矛盾陈述来掩盖自己的看法时,就很可能用最不经常出现、甚或只出现过一次的陈述来表达自己的看法;因为,许多读者完全把握不到,这意味着,频繁重复一个命题并不会增加这个命题的真或严肃(seriousness)。何况还得考虑到"常人已养成习惯的温和"(亚里士多德,《雅典政制》Resp. Ath,22.4),这是一种善良天性,刨根问底的残忍和卤莽一下子就会使得这种天性的人心里发紧或者感到震骇,而谁要从一个企图向常人而非少数几个人隐瞒自己的能干作者那里索取到作者严肃认真的观点,就得要有如此刨根问底的残忍和卤莽。所以,说正统陈述在《神学-政治论》中比其他非正统的陈述更为明显,这是一种误导。例如,第一章第一句话大意是说,预言或启示是上帝向人展示的任何主题的确实知识,这不是偶然的。我们也许把正统的陈述说成是第一种陈述,而把矛盾的陈述说成是第二种陈述。在关于耶稣的两个论题的陈述之中,第一个肯定比第二个更接近正统的基督教观点。[①] 这个规则一定得理解成这样:《神学-政治论》的神学部分的结论几乎就像它的开始那样正统。"第二种陈述"更有可能出现——根据论辩术修辞规则[②]——在中间某处,就是在最少向迷信的读者暴露好奇心的地方。因此,即使斯宾诺莎用一套清楚陈述表现自己认真的观点,同时用另一套陈述使其矛盾,他也能够在向普通俗众隐瞒这个观点时,使读者更为注意它。但是,并非斯宾诺莎的矛盾都是清楚的。在一些情况下,不是清楚的陈述,而是清楚陈述的必然结果,与其他清楚的陈述发生矛盾。在另外一些情况下,我们碰到两个清楚陈述之间的矛盾,因为两个陈述中的一个都不必然是非正统的,或直接表达斯宾诺莎关于这个主题的看法;但是,矛盾所表达的不可调和指出一种未表达的、明显非正统的看法,由此表面上的矛

① 也比较《神学-政治论》第七章第98-99页(第6-10段)和该章第109-111页(第58-66段)——注意第109页(第59段)上的"省略的考虑"(consulto omisi)——;比较第十四章第173页(第3段:licet)和该章第178-179页(第32-33段:tenetur)。

② 西塞罗《演说家》(Orator)15.50见《论演说家》(De oratore)II 77.313。

盾得以解决。①

阅读《神学－政治论》的稳妥规则在于，万一有某种矛盾，与斯宾诺莎视为流俗看法最对立的陈述，得被看作是他自己严肃认真的看法的表达；不，那种即使非正统特征的必要暗示，也得优先于从未被斯宾诺莎清楚地弄成矛盾的矛盾陈述。② 换言之，如果《神学－政治论》的个别章节的最后一笔（有别于几乎经常重复的迁就）并非相互一致，那么，我们就要观察这个事实，反反复复地想，由此得到斯宾诺莎的一个内在连贯的看法——他不会再明确地陈述这一看法，而是清楚地假设而已；我们得认识到，这种看法是他当真的看法，或者，是《神学－政治论》最了不起的秘密。只有遵循这个阅读的规则，我们才能像斯宾诺莎自己理解的那样，恰如其分地理解他的思想，避免受到或者仍然受他迁就的欺骗。

既然斯宾诺莎没有任何资格声明"向被迎合的平民说话"的规则，那么，有理由假定，他在写自己的《伦理学》时，也按这个规则来行动。人们不能够由于这部著作的"几何"特征，就提出这样的假定，因为，"向被迎合的平民说话"并非指披着流行外衣来呈现一个人的思想，而是迁就人或迁就（亦即从某个隐藏的位置）地挑战（argueadhominemorexconcessis）一个人的思想。斯宾诺莎也用"几何"形式来表现笛卡儿的基本原则的教诲，尽管他甚至没有谎称，那种教诲是真正的教诲。③ 斯宾诺莎不曾清楚地让《伦理学》向不同于现实的或成熟的哲人的那一类人讲话，这个事实担保不了《伦理学》严格的隐微的或科学的特征，因为还有许多别的方式，由此一个作者能够表明自己正在向"迎合某个地方的人"说话。提到这些方式中的一种，也几乎从来没有一个严肃地阅读《伦理学》的人没有读过《神学－政治论》；那些清楚看到这

---

① 一个例子也许是这样的陈述："我理解圣经"和"我不理解圣经"。关于隐含的矛盾，见《神学－政治论》第十五章第184页（第20段）。

② 见前面［该文III第四段直到结尾，第五段的开头；第四段一开始写道："我们最后的例子应该是这样一个矛盾，我们被迫在我们自己的表现中仿造它"；第五段开头写道："那个把《圣经》视为一本处处有矛盾的书的斯宾诺莎。"——英文版编者］

③ 第13封信（9第1－2段）。见梅耶尔为《笛卡儿原理》写的序。

点的人从《神学－政治论》中理解，斯宾诺莎认真地思考所有积极宗教的东西，思考圣经的东西，他们马上从出现在《伦理学》[1]中对圣经的虔诚分辨出，《伦理学》这本书决非摆脱对一般流行看法的迁就。换言之，一个人不能抛开这样的印象，说《神学－政治论》是显白的时候，自然就意味着《伦理学》是斯宾诺莎隐微的著作，因此，对所有《神学－政治论》之谜的解决清楚地、明确地表现在《伦理学》中。因为，斯宾诺莎不可能无视已经如果不是由柏拉图、就是由迈蒙尼德[2]向他表明的明显真理——每一本书对于所有能够阅读其用以被写出的语言的人来说，都是可以通达的；因此，如果从根本上有需要向俗众隐瞒真理，就没有书写出来的东西可以严格地言说隐微的教诲。

由于斯宾诺莎没有特别谈及在《伦理学》中运用的交流方式，绝大多数学生会以为，关于那部著作的隐微的和显白的特征这样一个问题，只有在内在明证的基础上才能解决。斯宾诺莎那些当代最有学问的学生中的一个，曾谈论《伦理学》"风格的令人困惑的影射性和省略性"，并注意到在那部著作中"陈述并非对自己实际上肯定的东西，而是暗示要否定的东西具有意义"。此公用环境来阐明斯宾诺莎的处理方法说，斯宾诺莎作为一个犹太人，生活在非犹太教的环境里，由此他"从来没有觉得自己有相当的自由去言说自己的心灵；而且，生活在自己同胞中从不犹豫地大胆说话的他，却变得谨慎、犹豫和有保留"。凭藉这种"历史的"理性精神（就是说，一种根本上不是基于斯宾诺莎的清楚陈述，而是基于作者生平历史的理性），此公最后断定说："他对自己行为的真实原因理解甚少"，也就是说，他承认自己正在比斯宾诺莎理解他自己更好地理解斯宾诺莎。除此之外，人们几乎不能说，当斯宾诺莎在对犹太人说话时，他"从不"犹豫陈述自己的看法；因为，只有在他年纪很轻时才有正常机会与犹太人交谈，而谨慎却不是年轻人的品质特点。根据斯宾诺莎自己表达的原则，如果他生活在这样一个时

---

① 《伦理学》IV 第68页题解。见《政治论》第二章第6、22页；第三章第10页；第七章第25页。

② 迈蒙尼德《迷途指津》1，导论（4a Munk）。见柏拉图《第七封信》341d4－e3和344c3－d5；《斐德若》275c5ff。

代——一个出身犹太家庭的自尊的人必须与犹太社团紧密相联,因为不会真心相信另一种宗教真理,那么,他准是不得不"在自己的同胞当中"极端地"谨慎、犹豫和有保留"。沃尔夫森(Wolfson)教授也用斯宾诺莎所受过的塔木德的和拉比的训练,来说明《伦理学》的独特风格,从而要求说,人们必须以"藉古代拉比学者切近他们的标准文本研究"的那种精神,着手《伦理学》的研究。然而,他承认,说"我们必须不断地就斯宾诺莎给出的所有陈述问自己,理性是什么?他想让我们听到什么?他的权威性是什么?他是否正确地再造自己的权威性?"[①]——这种通过暗示而切入的价值是十分有限的。因为,斯宾诺莎显然不晓得哲学研究的权威性。这样两种情况在现实中毕竟是完全不同的:一方面,一个作者认为自己不过是一条值得尊敬的传统之链中的某个环节,由此使用影射的和省略的语言,亦即仅仅基于这传统才可理解为成问题的语言;另一方面,一个作者否定这个传统的所有价值,由此使用各种不同体裁和表现手段,特别是影射的和省略的语言,以根除来自他的最好读者的心灵的传统看法。沃尔夫森指出《伦理学》具有独特风格的一种更为可信得多的理由,他说,斯宾诺莎的"'上帝'不过是就宇宙最包罗万有原则来说令人满意的术语而已",或者说,"斯宾诺莎的整个哲学从他对上帝的认识中衍生出来,这不过是一种文字上的托词"。因为,人们不难理解,斯宾诺莎不可能只是凭借暗示、省略,或类似的套路来使这些大小不等的迁就中立化。换言之,正如沃尔夫森始终认为的那样,如果斯宾诺莎的上帝学说根本上不过是传统神学的"内在批判",[②]那么,人们就得承认,基于斯宾诺莎"向被迎合的平民说话"的清楚诉求和本来说明,斯宾诺莎的上帝学说——显然作为他整个学说的基础或出发点——同样属于一种单纯的迁就人或迁就地争辩,与其说隐藏不如说展示他真实的出发点。用技术性语言来表达这一点,斯宾诺莎在自己的《伦理学》中所表达的东

① 沃尔夫森,《斯宾诺莎的哲学》(The Philosophy of Spinoza, Harverd University Press, 1934),第一卷第22-24页。

② 沃尔夫森,《斯宾诺莎哲学》第一卷第20-22、159、177页;第二卷第4页。见《神学-政治论》第二章第43页(第二步战略目标6-57段);第六章第88页(第36段)。

西属于"综合",而他压住不表的是必然在先的"分析"[1]。就是说,他既压住哲学的、也压住"政治的"全部推理,直达当读者翻开那部著作时,为此震惊而同时得到慰抚的定义。如果斯宾诺莎的"'上帝'不过是一个安抚人的术语"不假,那么,人们就得不去使用那个术语,就是说,从斯宾诺莎隐藏的反神论原则开始,重写整部《伦理学》。如果斯宾诺莎的"'上帝'不过是一个安抚人的术语"不假,那么,人们就确实不再有任何权利去断言,按照斯宾诺莎,上帝的观念——更不用说上帝的存在——"立即被知晓是一种直觉",[2]因此是哲学的合法的出发点。然而也许是,斯宾诺莎适应被俗众接受的看法的一般原则,使得解释者有责任去追问,绝对限制斯宾诺莎迁就的是什么;或者,用更特别的术语来说,使斯宾诺莎与唯物主义冲突的整个非神学的考虑是什么,而且在什么程度上,这些考虑担保《伦理学》的清楚教诲。换言之,人们得看到,在斯宾诺莎著述的任何地方是否都没有任何标示——不管如何微妙——表明严格无神论的开始或者切入。顺便说,为何《神学-政治论》值得阅读,不仅仅因其是《伦理学》的背景,也因为其自身,原因之一就在于此。确切地说,这部更显白的著作也许透露出斯宾诺莎思想的种种特征,而这些特征并不适合在《伦理学》中透露出来。前几代人公开指责斯宾诺莎为无神论者,而在今天,暗示一下他也许是个无神论者就几乎是异端了,因为我们谁都知道,整个争论有最新进展。这种改变不仅由于用超然于历史来代替狂热的党派偏见——当代的自以为是准会如此,而且尤其由于这样的事实:显白论说(exotericism)的现象和原因几乎完全被忘了。

转回《神学-政治论》,我们现在能够陈述真正的原因,为何这部著作的某些特征还没有得到令人满意的澄清。《神学-政治论》是向基督徒说的,不是因为斯宾诺莎相信基督教的真理,或者甚至相信基

---

① 见笛卡尔对他的《沉思录》批评的"第二个回应"(Secundae Responsiones)。也见第四条规则(RegulaeIV)。

② 沃尔森《斯宾诺莎的哲学》,第一卷,第375页。

督教优于犹太教，而是因为“向被迎合的平民说话”意味着“向今天被迎合的平民说话”（adcaptumhodiernivulgiloqui），或者使一个人自己迁就他那个时代占统治地位的看法；而且，照字面意义上说，是基督教而非犹太教占着统治地位。或者，换言之，斯宾诺莎“非常可能”渴望皈依哲学，[①]何况，在世界上基督徒多于犹太教徒。对此，也许还可以补充两个“历史的”原因：在公开而坚定地与犹太社团决裂之后，斯宾诺莎不再能够合宜地以这种方式——即自己在《神学－政治论》中以此有意对基督徒讲话的方式——来对犹太人讲话；此外，在他那个时代，值得考虑到的群体是基督徒，而非犹太教徒，他们是“自由的”，因为他们把宗教教义减到最少程度，同时认为各种礼仪和圣事即便并非有害，也是可有可无。无论如何，斯宾诺莎是“一个与基督徒们在一起的基督徒”，正好在同样的意义上，他认为保罗是“一个与希腊人在一起的希腊人和一个与犹太人在一起的犹太人”。[②] 正是基督教的这种政治的和社会的力量，也阐明了《神学－政治论》的主题内容为何是犹太教而非基督教。攻击犹太教的危险与攻击基督教相比微之又微，而且，攻击旧约的危险肯定比攻击新约要小得多。人们只要读读《神学－政治论》在第十三章开始的第一部分论证的总结，就可以看到那部分的清楚论证主要基于——或者直接针对——旧约，而结论则被意味着运用于“圣典”，即既用于旧约亦用于新约。[③] 当斯宾诺莎用相对长的篇幅批评被犹太人的“最大部分人”所接受的神学原则时，心里也显然装着基督徒的“最大部分人”，正如在《神学－政治论》提及的段落

---

① 《知性改进论》第8－9页（第14段）；见《伦理学》V，第20页。见前面第177页以下［见本文第三节第四段直到结尾，第五段开头；第四段开头写道：“我们最后的例子应该是这样一个矛盾，我们被迫在我们自己的表现中仿造它”；第五段开头写道：“那个把《圣经》视为一本处处有矛盾的书的斯宾诺莎”。——英文版编者］。至于犹太人受压迫的状况，见《神学－政治论》第三章第55、57页（第47、55段）；第七章第106页（第45段）。

② 见《神学－政治论》第三章第54页（第46段）；第六章第88页（第36段）。

③ 这里也许应该补充说，斯宾诺莎对篡改圣经文本或者虔敬欺骗的指责，不仅针对旧约中的犹太人，而且也针对新约中的基督徒；比较《神学－政治论》第六章第91页（第51段）和第75封和78封信（25第6段）。

中他援引原罪说以及在该书别处所呈现出来的那样。[①] 在指出《历代志》上第三章中耶哥尼雅(Jeconiah)和所罗巴伯(Zerubbabel)家谱的可疑特征之后,斯宾诺莎补充评论说,他宁可希望对此主题保持沉默,理由是流行的迷信不允许去阐明。既然他没有感到任何犹豫便指出类似性质的其他旧约记载的可疑特征,他的隐秘评论只能涉及在所说的家谱和根据《马太福音》第一章中耶稣的家谱之间的联系。[②] 因此,在《神学-政治论》中,犹太教主题的内容占优,皆因斯宾诺莎的谨慎,而非因为他对基督教或古希腊语言的了解不够。[③] 他对特别的基督教主题保持相对沉默,也许可以被认为是使自己不受民众迫害,而"更为谨慎的"读者会凭靠他攻击犹太教、尤其是攻击旧约的暗示来理解他,因而在这类读者眼里,对基督教主题保持相对沉默的做法也不大会使他丢份。

从斯宾诺莎关于"向被迎合的平民说话"的真正解释,可以得出如下的结论:他不可能把《神学-政治论》的显白教诲说成是一种"没有时代性的"(timeless)教诲。但是,同样的理由也说明,《神学-政治论》与自己的时代连在一起,并非因为斯宾诺莎的"历史处境"决定了他严肃认真的或私人的思想,而他自己却没有意识到这点,毋宁说,他有意地、深思熟虑地使自己思想的公开表达(而非自己的思想)迁就自己时代的要求或许可。他为"搞哲学的自由"辩解并因此而为"哲学与神学的分离"辩解,这种辩解与其所处的时代连在一起,首先是因为时代缺乏"搞哲学的"自由,这样一来,如此辩解当然就为建立这种自

---

① 《神学-政治论》第十五章第181-182页(第4、10段)。见第五章第80页(第49段)中简略提及同样的神学原则,它甚至这样来结束:"但是关于这些事情不需要直接公开地去说"(Sed de his non est opus apertius loqui);见序,8(第14-17段)。

② 《神学-政治论》第十章补注21(第1段)。关于这段中"迷信"一词的使用,见第76封信(74第4、14段)。

③ 在《神学-政治论》第十章的结尾处,斯宾诺莎解释说,由于自己对古希腊语了解不足,没法从字面上考究新约。但是,他没有解释自己为何对新约的点评仅限于这封使徒书简的第十一章。这一显著事实的原因在于,他希望对《四福音书》保持沉默。也见第五章第76页(第34段)。柯亨(Hermann Cohen)在《犹太教论集》(*Jüdische Schriften*, Berlin 1924, III, 367)中说:"无论从旧约还是新约来衡量,都让(斯宾诺莎)产生畏惧"。

由提供了有理据的前景。换一个时代，或者甚至换另一个国家，斯宾诺莎准会被自己的谨慎原则迫使去为谨防哲学(theprotectionofphilosophy)而提出完全另一套主张，丝毫不用改变自己的哲学思想。基督教欧洲教会权威的削弱，某些新教国家中基督教宗派的五花八门，宗教迫害的日渐不流行，尤其阿姆斯特丹践行的宽容，允许斯宾诺莎公开提出“哲学与神学的分离”，不仅是为了哲学的或哲人的利益，而且也为了一般的社会利益；他提出这种分离不仅基于哲学，而且也基于圣经。[①] 斯宾诺莎的论证与其时代连在一起，尤其因为他对“哲学活动的自由”的辩解基于那些取自具有圣经教诲特征的论证。正如他援引经典作者时所表明的那样，他相信这样的正当性：这种有其社会根据的【搞哲学的】自由既然在古典的古代可能存在，那么，在未来的社会中也可能据此古典模式塑造出这种自由。更恰当地说，斯宾诺莎认为，这种探寻的自由具有一种独特的正当性(this particular kind of legitimation of the freedom of inquiry)，此类正当性是一种古典的而非圣经的遗产。[②] 除此之外，从我们先前的论证可得出结论说，《神学－政治论》的显白教诲不是指与基督教的“同时代性”。《神学－政治论》并非与它所攻击的特殊假设“同时代”，而是与它所诉求的那些假设“同时代”。斯宾诺莎诉求的假设——在《神学－政治论》最可见的论证部分中是这样的：善的生活就是正义和仁爱的实践，它不可能不信仰神的正义；圣经强调与信仰神的正义相联的正义和仁爱的实践，把它视为拯救的必要和充分的条件。此时此刻，这些假设不再是公开可

---

① 《神学－政治论》第十四章第173、179页(第2、34段)；第二十章第245－246页(第40段)。Ep. 30。

② 比较《神学－政治论》第二十章标题和塔西陀的《历史》第一卷第一章；比较《神学－政治论》第十七章第201页(第9段)和儒弗斯(Curtius Rufus，【译按】古罗马作家)，作品卷七，第五章，第17页。也见第十七章第206页(第32段)；第十八章第225－226页(第25段)；第十九章第236－237页(第50－53段)；第十一章第157－158页(第22－24段)；第二章第43页(第55－57段)。见马基雅维里《论李维》(Discorsi)第一卷第十一章：在好的罗马帝王时代，人人都能持有并维护自己所喜欢的任何观点；也见霍布斯《利维坦》第46章(Everyman's Library ed.，374)，以及弥尔顿的Areopagitica的整个论证。

辩护的,[①]《神学-政治论》的显白教诲失去了自己的存在理由(raisond'être)。

我们在这篇论文中讲过的几乎一切都是必要的,以便使《神学-政治论》特别复杂的论证可以理解。《神学-政治论》的论证相当大部分实际上来自传统神学对圣经的诉求,而圣经的权威性又受到论证的其他部分的质疑。《神学-政治论》的解释学原则要使得整个论证正当,就要模糊其异质部分之间的根本差异,这种解释学原则乃是由如下主张来表达的——从原则上说,圣经的字面意义是其唯一的意义。返回圣经的字面意思有两种完全不同的作用:一方面是传统神学基于圣经进行的批评,另一方面相反是对圣经权威性的攻击。斯宾诺莎在争辩退一步承认圣经是启示的唯一依据这样的前提时要求说,任何人都不可凭添加、发现或更改来败坏纯粹的上帝之言;而且,唯有产生自圣经清楚而又明确地陈述的东西方可被认作默示的学说(arevealdoctrine)。[②] 这种套路隐而不露的理由是双重的:部分地因为,斯宾诺莎认为,圣经教诲比传统神学更理性,部分地因为,圣经教诲没传统神学那么理性。就更为理性这点来说,他试图提醒人们注意传统神学已经被忘却的有价值的遗产;就不那么理性这点来说,他向更谨慎的读者指出所有现实神学的真正基础的不稳定的特征。因此,他不知不觉把读者引向圣经本身权威性的批评。这种批评要求回到圣经的字面意义,还因为圣经是一本通俗的书(apopularbook):一本用来教诲人的书一定用最简单方便可读的方式来表达自己的教诲。[③] 斯宾诺莎把"古代的"这个字眼用于圣经,以此对立的方式,上述两种解经的对立就找到了某种也许是最便于说出来的表达:如果把圣经视为所有后来宗教和神学的标准和矫正,圣经就是"古代宗教"的文献;如果把圣经

---

① 按我们在这里的理解,一种公共上可辩护的看法,并非法律允许便可以宣扬的看法,也非凭靠社会权势阶层的同情就可宣扬的看法。

② 《神学-政治论》第一章第16页(第7段);第六章第95页(第65段)。

③ 《神学-政治论》第七章第116页(第87段);第十三章第172页(第27-28段)。

看成是哲学批判的对象，圣经就是传播"一个古老民族偏见"的文献。[①] 在第一种情况下，"古代的"指值得尊敬的；在第二种情况下，"古代的"指粗俗陈旧的。既然斯宾诺莎在《神学－政治论》中给出圣经的纯粹历史解释的轮廓，这种混淆就变得更大。事实上，他关于解释学诸规则的最细节的说明，似乎都只是用来为一种超然的、历史的圣经研究铺路。因此，凭靠斯宾诺莎自己宣布是在"科学地"探究圣经，我们总是被诱使作出这样的判断：他把圣经作为权威文本来使用，同时又把圣经用作哲学批判的靶子；这样一来，我们也常常被诱使去注意到斯宾诺莎的论证全然不妥当的地方。但是，我们肯定绝不会看不到这样的事实：对于斯宾诺莎来说，超然的或历史的圣经研究是一种事后补救（curaposterior）。超然的研究以超然为前提，斯宾诺莎在《神学－政治论》中的主要目的恰好是要创造出一种从圣经抽离出来的立场（thecreationofdetachmentfromtheBible）。对圣经教诲的哲学批评，从传统神学对圣经权威性的更多诉求，都不能用圣经的历史研究的要求来判断，因为这两种对圣经的用法本质上先于历史的研究。正如斯宾诺莎设想的那样，圣经的历史研究要求不把圣经视为一个完整体，而他的两个基本意图正好要求这样的对立；因为，他要么服从要么攻击的那些主张，都是以作为一个完整整体的圣经的名义提出来的。《神学－政治论》的前六章为随后的一切、尤其为斯宾诺莎对圣经的更高批评奠定了基础，但没有以任何方式预设那种批评的后果；事实上，前六章与这些结果相矛盾；在这些基本章节里，《摩西五书》摩西的作者身份是被承认的。斯宾诺莎试图将圣经用于政治说教（第十七章至第十九章）时，稍许修改后运用了同样的东西。[②] 这种显然的不调和并未削弱斯宾诺莎对圣经教诲的哲学批评可能有的价值；因为，不管谁是圣经中所断言的各种神学论点的作者，也不管谁是圣经中记载或推荐的建制的发起人，拒绝圣经权威是论证这些论点和建制荒谬或不

---

① 不妨比较《神学－政治论》序，第 8 页（第 16 段）；第十八章第 222 页（第 7－9 段）；第十四章第 180 页（第 40 段）与第十五章第 180 页（第 2 段）；第六章第 81 页（第 4 段）。

② 还要考虑到由解释圣经引出的问题的正确次序（《神学－政治论》，第七章第 102－104 页，第 26－36 段）与《神学－政治论》中讨论的话题的次序之间的差异。

可靠的必要和充分条件。

斯宾诺莎对圣经的哲学批评有效性,肯定要求他已经把圣经的意图作为整体来理解。正是在这点上,他把圣经作为权威来使用和作为哲学批评的靶子来使用之间的差异,对于《神学-政治论》的理解来说就至为关键。因为,斯宾诺莎关于圣经作为一个整体的意图所说的话,可能属于他从传统神学诉求圣经权威性的语境。如果斯宾诺莎在那种显白语境中以辩护律师有时候运用法律这样的方式来运用圣经的话,这与他"向被迎合的平民说话"的原则肯定不相容:如果人们要宣布无罪——把哲学从神学的束缚中解放出来——他不必有心去探知法律的真正意图。因此,我们理所当然地认为,斯宾诺莎事实上把圣经的根本教诲等同于圣经处处明确地所教诲的东西;或者说他确实相信,圣经的道德教诲在每一处都表达得清清楚楚,绝不受有缺陷的阅读之类影响。① 他依照圣经的一般特征来教诲这些以及类似的东西,这一事实并不证明他相信这些东西;因为——不用重复我们的整个论证——他也断言,在理解的洞识和圣经的教诲之间不能够有任何的矛盾,因为"真理不与真理相矛盾"②,何况我们知道他不曾相信圣经教诲的真理。此外,有某种特别证据支持我们提出具体的怀疑。通过列举那些所谓在圣经中处处明确表达的圣经教诲,斯宾诺莎提及这样一个教义说:由于上帝的安排,虔诚的人得好报而坏人得惩罚;但在别处他说,根据所罗门,义人和不义的人、纯洁的人和不纯的人都遭遇同样的命运。③ 他在同样的教诲中列举这样的教义说,上帝关心一切事情;倘若圣经在许多重要章节中教诲说,上帝并非全知,说他全然不知未来的人类活动,说他只关心自己拣选的人等等,那就很难看到,圣经怎么能够如斯宾诺莎所主张的那样,处处在明确教诲上帝关心一切。斯宾诺莎也在讨论的教诲中举出这样的教义,说上帝是全能的;

① 《神学-政治论》第七章第102-103、111页(第27-29、68-69段);第九章第135页(第32段);第十二章第165-166页(第34-38段)。

② 第21封信(34第3段)。见《形而上学的沉思》(*Cogitata metaphysica*)II 8 §5。

③ 比较《神学-政治论》第十二章第165页(第36段)和第六章第87页(第33段);第十九章第229、231-232页(第8、20段)。

可是，正如斯宾诺莎认为的那样，倘若摩西本人相信，天使或“其他神”以及物质都不是上帝所创造的，那就很难看到，圣经中何以能处处明确教诲说上帝是全能的。[①] 再者，斯宾诺莎说，新旧约处处都在高度推许慈爱，但他又说，旧约劝告甚至命令仇视其他民族。[②] 最重要的是，斯宾诺莎提出以下断言：圣经的唯一意图是教诲服从上帝，或者圣经只是吩咐服从；服从上帝根本上有别于爱上帝；圣经也吩咐爱上帝。[③] 恰好因为斯宾诺莎在《神学－政治论》中公然放弃相信圣经的认知价值，他要向“被迎合的平民”说话这个座右铭使他把最高可能的价值分派到圣经实践的或道德的要求中。正是由于这个原因，他断言，圣经的实践教诲与真正的实践教诲、亦即哲学的实践结果相一致。显然，他得补充这个断言说，圣经的实践教诲是其中心的教诲；对此圣经中处处都讲得明明白白，不可能被圣经编撰者和传达者所破坏或毁伤。

《神学－政治论》主要针对哲学应该屈从于圣经的观点，或者说针对“怀疑论”。但是，它也针对如下观点：圣经应该屈从于、或者迎合哲学，就是说，针对“教条主义”。[④] 此外，这部著作主要针对基督教，但也针对犹太教。因此，《神学－政治论》针对四种非常不同的观点：基督教的怀疑主义、基督教的教条主义、犹太教的怀疑主义和犹太教的教条主义。不错，就针对其中的一种或某种观点而言也许是关键的论证，倘若用来针对其他别的观点，恐怕就不着边际。例如，取自新约权威性的论证也许对于一种或另一种基督教神学形式、或者甚至对于基督教神学的所有形式来说具有决定意义，但如果把它们用来针对任何犹太教的观点，则无疑是不着边际的。所以，人们指望斯宾诺莎自己会来

---

① 比较《神学－政治论》第五章第 77 页（第 38 段）；第七章第 165 页（第 36 段）和第二章第 37－39 页（第 32－35、37－40 段）；第三章第 44－45 页（第 3 段）；第六章第 81－82 页（第 2、4 段）；第十七章第 206、214－215 页（第 30、77－79 段）。

② 比较《神学－政治论》第十二章第 166 页（第 37 段）和第十七章第 214 页（第 77 段）；第十九章第 233 页（第 29 段）。

③ 比较《神学－政治论》第十三章第 168 页（第 7－8 段）；第十四章第 174 页（第 5－9 段）和第十六章补注 34（第 53 段注）。见第四章第 59、60－61、65 页（第 7－8、14－15、34 段）；第十二章第 162 页（第 19 段）；第十四章第 177 页（第 24－25 段）。

④ 《神学－政治论》第十五章第 180 页（第 1 段）。

分别批评这四种观点的每一种。但是,他几乎毫无例外地把这个(而且是同样的)批评指向一种也许显得是异想天开得出奇的混合(afantastichybrid)——尤其从犹太教与基督教、教条主义与怀疑主义构造出来的混合。他分辨不清自己所攻击的各种不同观点的区别,没有仔细关注每一种观点的个别特征,这似乎使人们对他的批评用不着当真。例如,他开始讲述自己对奇迹可能性的否定,用的是对有关这个主题的流俗看法的说明,就像很可能生硬地胜过一切曾经被犹太教或基督教神学中最愚昧的人所说或所认为的事情一样。所以,斯宾诺莎似乎选择那种特别容易反驳的、甚至可能并不存在的观点,作为自己批评的靶子。不妨举个特征完全不同的例子,他在否认启示的认知价值时以这样的断言打头:"带着令人惊讶的轻率","所有"作者坚持认为,先知已经懂得人类理解所及的一切事情,换言之,他把一种据说已经"被那个时代的所有重要的基督教神学家"所反驳的观点归罪于所有神学家。[①] 这里,他把一种现实的神学观点作为自己批评的靶子,其理由无非是自己在年轻时恰好细致研究过这种观点而已。

只要由这样两个例子所表现的典型难处原封未动,《神学-政治论》就仍然在很大程度上是不可理解的。我们想表明,这些困难不能归因于斯宾诺莎的谨慎,因此我们想表达我们赞同这样一种看法(我们从未与看法发生过抵牾):斯宾诺莎的显白说教不是对《神学-政治论》的困难负有责任的唯一事实。我们一开始就观察到,如果斯宾诺莎根本上要处理它的话,不可避免要使得这个神学争论在某种程度上简化。他用两种不同方式,实现必要的简化,我们通过两个例子加以说明。在第一个例子中,他从这样一个没有明说的前提出发:所有可能有关犹太教和基督教的神学必然承认权威性,即旧约主题教诲的真理;此外他还假定说,旧约中任何一段话的真正意义通常与其字面意义是一致的;他最后假定说,旧约最根本的教诲是创世的说明。不错,

---

① 波科夫斯基的《斯宾诺莎》第四章第315页。见迈蒙尼德的《迷途指津》3.32和36。也见阿伯拉凡内尔(Abravanel)在注疏这些章节时的考据,还有在注疏《阿摩司书》第一章第一节和《列王纪》第三章第十四节时的考据;见《神学-政治论》第二章第29页(第1段)。

摩西没有清楚教人来自无的创造(creationexnihilo);《创世记》第一章第二节似乎有点表明,摩西相信上帝从原先的"混沌"中造出那个可见的宇宙;他对天使或"其他神"的创造完全沉默,强烈表明摩西相信上帝的力量的确优胜于、且绝对不同于其他存在者的力量。用哲学语言来表达摩西的思想,自然力量(他说成是"混沌"的东西,而且他理解为一种盲目的"力量或冲动")是与上帝的权能(一种理智的和调整的力量)同时代的,因此,自然的力量不是依赖于,而是劣于或臣服于上帝的权能罢了。摩西教诲说,尚未创造的"混沌"在时间上先于作为上帝造工的整然有序的宇宙,而且他把上帝设想为王。因此,有理由推想,摩西理解自然力量服从上帝的权能,就像更大的力量制服较小的力量一样。所以,上帝的权能将明确无误地只有在自然力量全然不参与的行动中启示自己。如果这唯一的真能够被明确无误地理解的话,那么,只有上帝权能的明确无误的表现才是真正的表现:自然现象没有启示上帝的权能;自然活动,上帝不活动,反之亦然。所以,说上帝已经使原初混沌服从于并还原到秩序,不足以表现上帝的权能;上帝得征服"可见的诸神",即可见宇宙最感人的部分,以便使自己的权能为人所知:上帝的权能因而上帝的存在只能被奇迹所证明。这就是斯宾诺莎在攻击神学的奇迹说之前勾勒的那种粗陋而平俗看法的核心。斯宾诺莎在详细说明那种看法时,心里装着的表面上不存在的神学家正是摩西本人,而且讨论中的那种看法被指隐含在《创世记》第一章中,这是一个对所有犹太教徒和基督教徒来说最具权威的文本。① 因此,斯宾诺莎限于提醒自己的对手注意他认为是他们观点的"本源"之处。正如在《神学－政治论》结尾地方所表明的那样,他根本没有宣称,那种提醒足以反驳传统的奇迹说。综括来说,我们的例子告诉我们说,斯宾诺莎试图通过从各种不同的神学返回对大家共同的基础——旧约的基本学说,从而简化自己的讨论。

---

① 比较《神学－政治论》第六章第81－82页(第1－4段)和第二章第38－39页(第37－40段);第四章第64页(第30段)。见第二章第37页(第31段);第六章第87－89页(第34、39段);第七章第115页(第83段)。

现在转到第二个例子——即斯宾诺莎把所有神学家的看法等同于迈蒙尼德的看法,这里斯宾诺莎从这样一个隐含的前提开始:并不是所有神学观点都具有同样的重要性。他肯定喜欢"教条主义",因为它承认理性的确定性,对于"怀疑主义"则加以否定:前者摧毁圣经(即它只承诺历史错误),而后者则摧毁理性(即它使人蛮不讲理)。[①]此外,我认为,斯宾诺莎从一开始(alimine)就拒绝这种看法,说理性的教诲与启示的教诲完全相一致;因为这种看法导致这样的结果,首先是哲人,然后间接地所有其他人都不需要启示,启示是多余的;一个完全理智的存在者不做多余的事情。[②]因此,他的批评的关注所向被局限于这样的看法,启示的教诲部分或全部在理性之上,但不反对理性;或者,自然理性对于人的拯救或完善来说是必要的但并非足够的。在这点上,他面临这样的选择:启示过程是或者不是在人类理解之上。一些圣经的说明令他满意地说,启示的现象或者预言原则上是可理解的,就是说,启示并不直接由神的意志,而是由第二因的间接性加以实现的。所以,他得寻求这种事实的自然阐明,有一些人即先知宣布的某种教诲,部分地或全部地超出理性,但从来不反对理性。唯一可能的自然阐明曾经认为,先知是完美的哲人而且比哲人更加完美。迈蒙尼德部分清楚地陈述过、部分地建议过这种预言观。[③]斯宾诺莎说,"所有"神学家已经断言先知懂得一切人类理解所及的事情,他这样说时,由于把自己不是局限于最容易被反驳的神学观点,而是局限于那种他视为最合理因而最强有力的观点,就把整个争论的问题给简单化了。

在前面的篇幅中讨论过的所有困难都牵涉这样的理由——斯宾诺莎用这理由来为《神学-政治论》中提出的实践主张辩护。这些主张本身非常简单。如果不是这样简单,它们就不可能为许多读者

① 比较《神学-政治论》第十五章第180页(第1-3段)和序第8页(第16-17段);第十三章第170页(第17段)。

② 比较《神学-政治论》第十五章第180页(第1-3段)和序第8页(第16-17段);第十三章第170页(第17段);第十五章第188页(第44段)。

③ 比较《神学-政治论》第五章第79-80页(第47-49段)和第七章第115页(第83段);第二章第29页(第2段)。见第十六章第191页(第11段);第四章第58页(第4段)。

理解,因而就不会是实践性的。这些实践的主张既由明显的说理、也由隐蔽的说理来支撑。与明显的说理一起的实践主张,就是《神学－政治论》给自己的所有读者的那部分教诲。在其隐蔽的教诲得到澄清之前,《神学－政治论》的这部分教诲必须完全按其本身来理解。

“我可不敢如此肆意著述”

——或如何阅读霍布斯的神学－政治论述[①]

埃德温·柯利(Edwin Curley)著

王承教　译

在奥布里(Aubrey)关于霍布斯的那个并不简短的生平描述中,最惹人注目的轶事之一便是(所谓的)霍布斯对斯宾诺莎《神学－政治论》(Theological - Political Treatise)的回应。在最近的修订版中,对此有一段完整的描述:

> 当斯宾诺莎的《神学－政治论》(Tractatus Theologico - Politicus)于一六七〇年最初出版时,沃勒(Edmund Waller)先生曾送了一册给德文郡伯爵,并希望从伯爵那里得到霍布斯先生关于此书

① 译自《霍布斯和斯宾诺莎》(Hobbes e Spinoza),Daniela Bostrenghi 编,Emilia Giancotti 导言,Naples:Bibliopolis,1992:497 - 593。感谢北京大学英语系刘锋教授帮忙翻译文中的拉丁文、法文引文以及订正一些英文疑难句子。

effrey Barnouw, Martin Bertman, Heather Blair, Charles Chastain, Alan Donagan, Mike Dunn, Paul Eisenberg, 吉奇(Peter Geach), Shelly Kagan, Michael Lieb, Al Martinich and François Tricaud 等人(仅提到这些人,是因为他们至今还在我记忆中留下了深刻的印象)在本文写作过程中提出了诸多批评意见,我在此深表谢忱。通过阅读 Paul Bagley 的博士论文,我也受益匪浅。

的评价。霍布斯对伯爵讲道:"你们不要论断人,免得你们被论断(Ne judicate ne judicemini [Judge not that ye be not judged -《马太福音》7:1])"。霍布斯告诉我说,斯宾诺莎较他更胜一筹,因为他可不敢如此肆意地著述(He told me he had outthrown him a bar's length,for he durst not write so boldly)。[1]

对此,一种正常的解读便是,霍布斯认为斯宾诺莎讲了一些东西,这些东西他自己也想要表述,但却因为害怕受到迫害,没敢形诸文字。[2] 施特劳斯很喜欢这段话。因为施特劳斯认为,霍布斯本来就是一个无神论者,迫于当时代的压力,他用一套虚假的正统信仰(相对而言)的表白掩盖了他的无神论学说。而这段话正好支持了他的这一阐释。

但是,并非所有人都引用这段话作为对霍布斯进行施特劳斯式解

---

① 《传记集》(*Brief Lives, chiefly of contemporaries, set down by John Aubrey, between the years* 1669 *and* 1696, Andrew Clark 根据作者的手稿编订, Oxford, 1898, vol. I, 页 357)。Clark 写作"he had cut through me a bar's length",但在审校过奥布里的原稿后, V. de S. Pinto 建议用 outthrowne 一词取代 cut through(见 1950 年 9 月 15 日写给《泰晤士报文学评论资料库》[*The Times Literary Supplement*]的信件,页 581)。根据 Pinto 的解读,本句话的语义源自于"一种古老的扔棒游戏",是一种力量比试,在游戏中,将棒子扔得最远的为优胜者。

② 施特劳斯并不一贯宣称霍布斯是无神论者。在《斯宾诺莎的宗教批判》(*Spinoza's Critique of Religion*, New York, 1965, 页 101。译自德语版《斯宾诺莎的宗教批判》(*Die Religionskritik Spinozas*, Berlin ,1930)中,他这样写道:"从诸如霍布斯的不可知论到无神论不过一步之遥。而霍布斯本人却未能跨出这一步。"施特劳斯《霍布斯的政治哲学》(*Political Philosophy of Hobbes*, U of Chicago P, 1963, 本书最早出版于 1936 年)中的霍布斯虽然意识到,在任何时候,我们都至少可以得到对第一推动力之存在的认识,并对自然宗教表现出了某些赞赏(页 76),但他决不是个坚定的基督徒(页 74)。虽然并不确定,但施特劳斯《自然权利与历史》(*Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1950, 页 198 - 99)中的霍布斯却显然是一个无神论者。而《霍布斯政治哲学的基础》(*On the Basis of Hobbes's Political Philosophy*),最初以法文于一九五四年发表于《批判》(Critique)。该文英文版收进《什么是政治哲学》(*What is Political Philosophy*?), NY, 1959。其中的霍布斯已确然是个无神论者了。虽然在《神学与哲学的相互影响》(The Mutual Influence of Theology and Philosophy), The Independent Journal of Philosophy 3(1979),页 111 - 118(该文最初以希伯来文发表于 Iyyun 5[1954],页 110 - 126)。这篇文章中,施特劳斯指出,奥布里的这段话是他喜欢引用的篇章之一,但在上述的所有著作中,施特劳斯对这段话均未做讨论。

读的佐证。在英语学界,霍布斯的研究者,至少自奥克肖特(Oakeshott)那篇影响甚大的《利维坦》导读始,就已经认可了其神学信仰之表白的真实性,并确实将他描绘为一个真诚的——但有点古怪的——基督徒。[①] 大部分此类学者都不去讨论奥布里的这段文字,那些注意到这段话的人,却又拒绝对它作施特劳斯式的解读。比如,格拉夫(Glover)就认为,霍布斯这样讲决无可能意指斯宾诺莎的泛神论(或者是被奥

---

① 见 W. Glover,《上帝与霍布斯》(God and Thomas Hobbes),Church History,1960。在《霍布斯研究》(Hobbes Studies, K. C. Brown 编, Blackwell, 1965)中得以重印;K. C. Brown,《霍布斯上帝信仰的基础》(Hobbes's Grounds for Belief in a Deity),见 *Philosophy* 37(1962),页 336－344;M. M. Goldsmith,《霍布斯的政治科学》(*Hobbes's Science of Politics*),Columbia UP,1966,页 250－51;J. G. A. Pocock,《霍布斯思想中的时间、历史和末世论》(Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes),见 *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York,1971;H. Schneider,《霍布斯的虔敬》(The Piety of Hobbes)和 P. Johnson,《霍布斯的英国国教的拯救学说》(Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation),两文均见 R. Ross, H. Schneider 和 T. Waldman 编,《霍布斯及其时代》(Thomas Hobbes and his Time),Minnesota UP,1974;吉奇,《霍布斯的宗教信仰》(The Religion of Thomas Hobbes),*Religious Studies*,17(1981),页 549－58;Arrigo Pacchi,《霍布斯与上帝问题》(Hobbes and the Problem of God,见 G. A. J. Rogers and Alan Ryan, *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford,1988)。Ronald Hepburn 的《霍布斯之关于上帝的认识》(Hobbes on the Knowledge of God,见 Maurice Cranston and Richard Peters, *Hobbes and Rousseau*, Anchor, 1972)一文或许也应该归入这些文章之内,虽然我发现他对霍布斯之有神论的论证相当模糊。

自施特劳斯以来,一些学者认为,霍布斯的义务论已经明显预示了其有神论表白的真实性。但一般而言,并不将此视为一个需要辩论的问题。见 A. E. Taylor《霍布斯的伦理学说》(The Ethical Doctrine of Hobbes, Philosophy 13[1938],页 406－24);H. Warrender,《霍布斯的政治哲学》(*The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford 1957);F. C. Hood,《霍布斯的神学－政治学》(*The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford,1964)。他们的评论经常赞同其有神论的真实性(如果仅就论辩意见而言),但却否定其适宜性。参见诸如 D. Gauthier 的《利维坦的逻辑》(*The Logic of Leviathan*, Oxford1969,页 69－71、179－80、204－6);J. Hampton,《霍布斯与社会契约论传统》(*Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge UP,1986,页 94－96);G. Kavka,《霍布斯的道德与政治理论》(*Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton UP, 1986,页 361－63)。

在法语学界,至少根据 Raymond Polin 的说法(*Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris: PUF, 1981;*Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris: Vrin,1977),则更加倾向于施特劳斯的观点。

布里如此解读了?),因为霍布斯将泛神论等同于无神论,[1]但奥布里已经非常明确地证明霍布斯并不是一个无神论者(格拉夫,页166)。胡德(Hood)却从另一个方面认为,我们应该对这整个故事保持怀疑态度:

> 说霍布斯曾经向奥布里这样一个胡言乱语者承认、即使是暗示,他并不认为自己所写的真实,这并不可信。(页1)

胡德认为,把这句话看作霍布斯的原话极其轻率。胡德持怀疑态度的一个主要因由是,"无论真伪如何",奥布里也曾指陈,霍布斯并不仅仅是一个有神论者,实际上他还是一个忠实的基督徒。[2]

我认为,霍布斯的整个宗教观点,他自己对基督教神学之真诚性的表白,以及他与斯宾诺莎的亲和性,这些问题都令人着迷。对这些问题的回答可能会影响到构思道德哲学史的方法,值得我们去探究。如果我们追问,是什么赋予了现代道德哲学的现代特征,一个看似有理的答案就是:在现代时期,对传统宗教信仰的怀疑主义广泛地散播开来,以至于再将道德义务解释为一种服从神法的基本义务显得不太切实可行了。与此同时,用一套纯粹的世俗的语辞来说明道德义务的内涵,就成了一个亟需解决的问题。[3] 如果我们再追问现代道德哲学

---

① DCv xv,14;L xxxi,15,401。目前,霍布斯作品的 Molesworth 版和牛津版较多被使用,为了使两种版本的使用者都能方便地查阅,我因此采用了以下标注方式:对《法的原理》(The Elements of Law,书名简写为 EL)的参注遵循 T? nnies 本(Frank Cass,第二版,1969),依次为部分、章、节。对《论公民》(De cive,简写为 DCv)、《论物体》(De corpore,简写为 DCr)和《论人》(De homine,简写为 DH)的参注依次为章、节号。对《利维坦》(Leviathan,简写为 L)的参注则以小写罗马数字标注章节号,第一个阿拉伯数字标注段落号(段落号遵循 Macpherson 版[Penguin 1968],该版本的段落号几乎和 Molesworth 及其他普遍使用的版本的段落号完全一致),第二个阿拉伯数字标注 Macpherson 版的页码。至于上文已经标明《利维坦》章节的,则仅注出"段"及页码。

② 胡德对奥布里之描述的准确性产生怀疑的一个次要原因显然在于这句话的古怪措辞上,但我采用了 Pinto 的修订,从而排除了这个问题。

③ 见诸如 G. E. M. Anscombe 的《现代道德哲学》(Modern Moral Philosophy),本文最初发表于 Philosophy(1958),最近又在她的《哲学论文集》(*Collected Philosophical Papers*, v. 3, U Minnesota P,1981)中得以重印。而 David Gauthier 的《人为什么必须服从上帝?——对霍布斯和洛克的思考》(Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke, Canadian *Journal of Philosophy* 7[1977],页 425-446)一文则比较有趣。

源自何处,答案就很容易被认为是"自霍布斯始"。[1]

但是,霍布斯的诸多篇章都在暗示我们,他并不试图为道德提供一个纯粹世俗的理论基础,至少在建立一套道德理论就是要求去建立一种道德义务理论时,他不会这么去做。[2] 比如,在《利维坦》中关于自然法讨论的结末,他这样写道:

> 这些理性的规定人们一向称之为法,但却不恰当,因为它们只不过是有关哪些事物有助于人们的自我保全和自卫的结论或法则而已。正式说来,所谓法律是有权管辖他人的人所说的话。但我们如果认为这些法则是以有权支配万事万物的上帝的话宣布的,那么它们也就可以恰当地被称为法。[3] (【译按】文中凡源

---

① 至少当我们仅考虑那些主要哲学人物时(而正是围绕着这些主要人物,通盘的哲学史得以被建立起来),情况的确如此。参阅 Richard Tuck《自然权力理论》(*Natural Rights Theories*,Cambridge UP,1981,页 76)。

② Anscombe 当然会引证亚里斯多德来否认这一点。大部分霍布斯的阐释者在否认霍布斯把他的自然法理解为义务性的时候,也就否认了霍布斯具有一套严格意义上的道德哲学。而 Anscombe 就会将此视为对道德哲学的误解。

③ L xv,41,216 - 7. 根据拉丁文版本,这段话应该被翻译为:"These dictates of reason have obtained the name of laws,but are so called improperly. For they are only theorems concerning the things which conduce to men's conservation. But law,properly so called,is the word of one who commands,either orally or in writing,so that all who are bound to obey know it is his word(拉丁文版《利维坦》iii,122)。"要注意的是,这里并不是要暗示我们可以通过将自然法想象成是上帝的戒条,从而恰当地被称之为为法。此一意涵在《法的原理》(I,xvii,12)和《论公民》(iii,33,英文版与拉丁文版同)的相应章节均有表述。

若如我料,斯宾诺莎是从《利维坦》、而不仅仅是从《论公民》一书中了解霍布斯的,那他就一定是要么读过发表于 1667 年的荷兰语译本,要么读过发表于 1668 年的拉丁文译本(此种可能性更大)。Wernham(*Spinoza*,*The Political Works*,Oxford:Clarendon P,1965,p. 47)没有发现斯宾诺莎曾经有阅读过《利维坦》的内在证据,或可能是因为他忽视了《利维坦》和《神学 - 政治论》中的神学内容。这似乎是斯宾诺莎的研究者之所以特别注意英文本与拉丁文本之差异的充分原因。

但这些差异同样也应该引起霍布斯研究者的兴趣,因为这些差异提出了霍布斯思想演进的问题,或至少是霍布斯希望自己的思想如何在不同的时期得到表述的问题。在这些问题的讨论上,François Tricaud《利维坦》的法语译本(*Léviathan*,Paris,第三次印刷,1983)做得最好,他对这些差异之处都做出了说明。据 Tricaud 推断(页 xxvi),拉丁文本的《利维坦》大

自《利维坦》的引文,其中译文均参照黎思复、黎廷弼的中译本,北京:商务出版社,1985,但部分地方小有改动。)

这段话暗示说,我们可以将自然法视为道德规定,而不是审慎的劝告——除非我们视它们为神的谕令时,方可如此。那么,接下来的似乎是,如果霍布斯自己关于有神论的明显表白不是认真的,他就不可能建立起一套道德理论。因此,他也几乎不可能成为现代道德哲学的创立者。从另外一个方面来讲,如果霍布斯有关有神论的表白是认真的,他就似乎是为我们提供了一套相当传统的自然法理论。如果是那样的话,他也不可能是现代道德哲学的奠基者,因为他还不够现代化。因此,关于"我们如何解读霍布斯的宗教论述"这一问题的回答就不仅仅影响到我们看待其道德哲学的方式,也影响到我们对霍布斯在道德哲学史中定位的方式。

一

让我们首先来进一步考察一下这个传记性论据。在奥布里的记述暗示霍布斯可能持有某种非正统观点时,胡德对他的准确性提出了质疑。但在奥布里暗示霍布斯持有正统观点时,胡德则倾向于对他的记叙予以采信。而奥布里也确实证明,霍布斯是个基督徒:

> 说他带有无神论色彩是站不住脚的,其写作和道德生活将为此提供反证。没有人就[上帝]问题较他著述得更优秀,甚至也没有人和他做得一样好。为了避免此类不实和恶意的谣传,我认为

(接上页)部分写于1648至1649年,写作时间早于英文本。当然,拉丁文本中的某些英文本没有的部分的写作时间可能要晚得多(页xxi)。对此的争论是,英文本《利维坦》在一段的结尾较其拉丁文本更详尽(页xxiii),采用了例证的模式。Tricaud据此认为,英文本是在早前拉丁文本的基础上扩充而成的。但也会有人据此认为拉丁文本是早前英文本的缩略本而已,如Raymond Polin即作如是观(见*Hobbes, Dieu et les hommes*,页44)。这些差异是非常有趣的。

有必要赘言做出此一确认。显而易见,他是个基督徒,因为他接受了皮尔逊(John Pierson)博士的圣礼,在[圣杰曼斯]向科辛斯(John Cosins)博士所做的临终(他自认为是的)忏悔中,他宣称在所有宗教中,自己最中意英国国教。①

霍布斯自己在散文体自传中部分地证实了此事。当时(1647年),他在巴黎近郊的圣杰曼斯重病,科辛斯,也就是后来达拉谟区的主教曾为他向上帝祈祷。在表示谢意时,他(霍布斯在此用第三人称指称自己)说:"是的,请按照我们教会的仪式祈祷"(拉丁文版《利维坦》I,xvi)。

我们可能会感到疑惑:霍布斯以为,自己如果不做出此要求的话,科辛斯博士本来会依照何种仪式祈祷呢?但霍布斯却仅将此解释为对国教律令表示尊奉而示出的高姿态罢了。这是霍布斯在归天之际(约为一六七五年)、其译作《伊里亚特》出版之后的某个时间写下的。但他自己却声称该事件发生的时间要更早一些。在《七个哲学问题》(Seven Philosophical Problems,1662,EW VII,5)的献辞中,他曾要求那些对他的宗教虔敬表示怀疑的人去达拉莫主教那里,问问他在一六四七年的所作所为。

在自传中,他还继续进一步提出证据,述及回到英国后,在当时法

---

① I,353. Samuel Mintz,《利维坦的追求》(The Hunting of Leviathan),Cambridge UP,1962,页19。书中引证了另一个同时代人索思韦尔(Southwell)的话,称霍布斯"去世时,各方面都是一个好基督徒"。奥克肖特在《利维坦》(Leviathan,Blackwell,1947,页14)序言中说:"霍布斯在对地狱之火的致命恐惧中死去了。"我不知道他凭何证据如此宣称。奥布里(I,363)称霍布斯韵文自传的最后两行原文是:

Octoginta annos complevi jam quatuorque 我已经活了八十四岁,

Et prope stans dictat Mors mihi,Ne metue. 死神就站在我身旁,不停地对我说,不要害怕。

(Molesworth 的拉丁文版《利维坦》I,xcix,与此不同,显然是因为 Blackburne 博士出于韵律的原因,修改了这些诗行)所以,在较晚些时候,霍布斯并不认为死亡是可怕的。在 L xxxviii(6-15,485-490)中,他似乎是想用圣经里的地狱之火说隐喻什么。

律并不要求必须参加宗教仪式的情况下,[1]自己仍然不厌其烦地出席国教仪式之事实,以证明自己不仅支持主教事务,而且还是一个虔诚的基督徒(拉丁文版《利维坦》I,xvii)。因此,如若认为霍布斯并不是个虔敬的基督徒,我们就必须拒绝承认他自己清楚的表白。无疑有人会认为,在不损害霍布斯的道德统一性的情况下,我们不可能做到这一点。我将在后文中论及这个问题。

我仅想在此指出,总的看来,奥布里有关霍布斯宗教信仰的描述似乎是削弱了他的霍布斯之作为虔敬的基督徒的形象。奥布里还记叙了下面这样一桩逸事:

> 当霍布斯抱病法国时,牧师们(包括罗马天主教、英国国教和日内瓦加尔文派的牧师)来到他的身边,让他不胜其烦。他对牧师们说:"让我一个人呆着,要不,我就揭穿自亚伦(【译按】摩西之兄,犹太教第一祭司长)到你们诸位的所有骗局。"

这和奥布里早先所描述的霍布斯愉快接受国教临终仪式的形象绝难相符。虽然,奥布里说,他自己也曾经听到霍布斯"为了达到同样的目的而讲了些话",但此一逸事乃源自普贝克子爵夫人伊丽莎白(Elizabeth,viscountess Purbec)。或许,伊丽莎白的这则故事是霍布斯自己在其自传(即上文提到的那本自传)中所讲的,仅表现了其堕落的一面。值此病倒之际,霍布斯的一位朋友(也是墨森的朋友)把墨森(Mersenne)叫到他的病榻之侧。墨森称教会的力量可以宽恕罪过,试图说服他转信罗马天主教。霍布斯回答说:"神父,很久以前,我就已经在脑子里和我自己争论过哪些东西了,现在继续思考它我会感到无聊的。你可以告诉我更多有趣的事情。对了,你最近什么时候见到过伽桑狄(Gassendi;拉丁文版《利维坦》,I,xvi)"?即使奥布里的这些逸

---

① 残余议会在一六五〇年九月废止了"不服从国教法案"。见 S. R. Gardiner,《英联邦及其附属国历史:1649 - 1656》(*History of the Commonwealth and Protectorate*, 1649 - 1656), New York, 1965, II, 3。

闻趣事是不实的谣传,它们也依然表明了霍布斯的朋友对其性情的认识。正如我们将会看到的那样,在《利维坦》中,许多地方都暗示,他对神职人员是并不太敬重的。[①]

当然,在他的朋友中,也有一些人认为他是极端反对教会的。霍布斯辞世后,奥布里请沃勒(即前文提到的想得知霍布斯如何评价斯宾诺莎《神学 - 政治论》的那位)写些诗词来赞美一下他,沃勒拒绝了这一请求,说自己害怕那些牧师们。他还引用了贺拉斯的诗句:

Incedo per ignes
Suppositos cineri doloso -
我穿过隐藏在阴险的灰烬下面的烈火。

在霍布斯的挽歌中,最多被人提及的就是,作为一个个人,他单枪匹马地推倒了所有的教堂,驱散了愚昧的迷雾,揭穿了神职人员的伎俩(I,358)。

当然,先接受基督教信仰,然后再反对其全部建制形式,是完全可能的。弥尔顿的基督教信仰表白是无可置疑的,但他却也是激烈地反教会的。[②]

奥布里有关霍布斯宗教信仰观点的描述很难让人相信,霍布斯会接受教会仪式,而在心里不存在严重的保留态度。如果霍布斯极不相信神职人员,对当代的主要教派很瞧不上眼,那他所声言的对国教的偏好就可能没什么了。霍布斯的公民服从说要求,忠实的主体从外部使自己遵从统治所需的形式规范,但却要给他自由,让他思考说服自己如此这般的因由(L xxxii,5,411)。随科辛斯博士做祈祷时,霍布斯虽然正流亡法国,他大概还是以查理一世为其君主的。即使在一六四

① 在其他地方(II,221),奥布里说过这样的故事:"霍布斯看到牧师前来为垂死的塞尔登(Selden)做最后的仪式,说:'是什么使你像一个男人样著述,却要像一个女人样死去呢'? 于是,牧师被拦在了门外"。

② 见 William Riley Parker,《弥尔顿》(*Milton*),Oxford,1968,卷 I,页 530 - 31。

九年以后，他似乎都一直认为自己要臣服于查理二世，直到因为《利维坦》的教诲出炉，他被宫廷拒绝，自此不再处于查理二世的保护之下（拉丁文版《利维坦》I，xvii）。

霍布斯信件中有一段话暗示说，他或可能曾对自己和科辛斯博士的那些行为表示出了真诚的态度，哪怕这种态度是转瞬即逝的。一六六八年，霍布斯记述他拜访了一位年轻女性，据她母亲所言，这位女士曾在六个月时间内滴水未进。显然，人们称之为神迹，该年轻女子的虔敬使她可以免于饥饿，得以存活。一些人在好奇心的驱使下，前来见她，而她的母亲就从这些人的身上赚了些钱。霍布斯明显对此持怀疑态度，认为她母亲可能偷偷地让她进食，但他并不认为，这位女子及其母亲通过这种“培养对欺骗保持疑虑（to breed suspicion of a cheat）”中获得了很多钱财。去确定事实是否如人们所言，需要对一些事情做出检查，而这些事情对一个男性公民来讲，不太方便窥探。这一事件也并不足够重要到要求政府的介入，而应该由教会来确定该事件是否属于神迹。霍布斯还拿自己早先经历的情况与这位女子相比较：

> 我自己在病中，曾经总共在超过六个星期的时间内滴水未进，这足以使我认为，绝食六个月保持存活并不能成为神迹。一个神智清醒、随时都可能饿死的年轻女子自然应该比其他时候都更加虔敬，我对此并不感到特别讶异。我在这种情况下也同样如此过（EW VII，464）。

这里提到的大概是一六四七年的那场大病，胡德曾以此证实霍布斯的虔诚。这一段描述在这里就有了一些双刃效果，因为它暗示了霍布斯之虔敬如斯仅仅是由于在当时看来，死亡已经临到眼前了。

一六六六年伦敦大火之后，一些宗教人士断定大火之前发生的一些灾祸都是上帝发怒的警示：上帝因为查理宫廷的放荡无礼以及对怀特（Thomas White，天主教牧师，霍布斯长期的朋友，他对灵魂不朽说持

有不适宜的观点)之流的人的容忍,而怀怒于英国人。[①] 众院设立了一个委员会,以调查那些倾向于无神论、不敬神和渎神,或反对上帝之本质及属性的书籍。《利维坦》正是该委员会所特别关注的。奥布里有关于此的描述是:一些主教在国会提出了一个“意在以异端之名烧死这位善良的老先生”的动议。不管是否真的有这种危险,霍布斯还是十分当真的。据奥布里所言,霍布斯烧掉了他的一些论文。联想到他曾准备在一六五一年出版的著述,我们必然想知道,他害怕让主教们看到的东西是些什么呢?

最终,国会里的动议并没有导致公诉,但它却引起了两个后果。第一个后果是,查理禁止霍布斯就敏感话题发表任何其他论著。因此,他关于内战的历史著作《比希莫斯》(*Behemoth*)终其一生未能付印,其《利维坦》也不能在英国再版。这使那些对此书盼望已久的读者们大失所望,佩皮斯(Pepys)就曾经在日记(1688 年 9 月 3 日)中抱怨说,在主教们决定禁印之前,该书的标价是八先令,但此后,由于该书“市场极大”,他不得不为一本二手的《利维坦》付出了二十四先令。第二个后果是,霍布斯开始去研究有关异端的律法史。研究结果最初印行于一六六八年在荷兰出版的拉丁文本《利维坦》的附录中(拉丁文版《利维坦》III,539 - 59),后来,直到他死后的一六八〇年,才得以发表于一本英文评论中。他在后文中认为,自一六四一年,查理一世在国会的压力下废止了负责英国有关异端的法律之施行的特别委员会之后,就再也没有“世俗的法律来限制任何人为他所喜好的宗教学说进行布道和写作了”。[②] 所以,在英文版《利维坦》出版之时,并没有有效的成文法可供提起公诉。

霍布斯在对英国法律的清点中,遗漏了一些法律在一六四一年后一段时期内相应的发展。在这个时期内,对宗教的容忍度问题一直都

---

① 见 George Croom Robertson,《霍布斯》(*Hobbes*),London,1886,页 193 - 97。Leslie Stephen,《霍布斯》(*Hobbes*),London,1904,页 59 - 60。

② EW IV,407. 霍布斯在《哲学家和英国习惯法学者的对话》(Hobbes also treats the law of heresy in his Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England)中也在多处涉及到异端法,但主要参见 EW VI,110。

是一个主要的政治议题,国会对这个问题的看法也是极端分化的。[1]长老会教徒在抛开国教对他们的控制后,总的趋向于建立起他们自己的清教主义形式,不愿容忍出现分化。独立派教徒,尤其是克伦威尔派人士却支持一种宽泛的容忍态度,这当然并不包括去容忍无神论、天主教和一神教。一六四八年五月,反渎神法令出台时,长老会众的不容忍态度达到了极致。国会认定拒不接受三位一体学说、否认耶稣神威、拒绝圣经感召、否定末日审判及末世预言等属于重罪,将依据异端罪行大小,予以相应处罚。举例来讲,如果有人认为人不应再相信他不能以理性理解的事物,他就会被判处不定期的监禁。[2] 而该法律在一六五一年仍然有效。如我们所见,霍布斯在《利维坦》中所写的内容至少已经提供了按照该项法律提起公诉的把柄。但是,自一六四八年十二月,普莱德对长老派进行清洗之后,独立派赢得了上风。在一六五〇年八月通过的渎神法案中,他们废止了早先的法规,并代之以一个温和得多的法律。法律规定,任何声称自己是上帝,或拒不承认诸如谋杀、通奸和乱伦等罪行之不义者,或否认存在天堂和地狱、拯救与遣罪者,将被判刑入狱六个月。如有累犯,将被逐出英联邦。这一容忍度的界限很快在一六五二年、《利维坦》出版一年后,得到了检验。当时,《拉寇问答书》(*Racovian Catechism*)首次在英国出版,该书解释了一神教派苏西尼主义的全部信仰。国会立即认定该书是渎神的,命令将它焚毁。[3]

在有关异端的律法史研究中,霍布斯虽然对这些发展未加评论,

---

① 见 W. K. Jordan,《英国宗教宽容度的发展:从长期议会到王政复辟 1640 - 1660》(The Development of Religious Toleration in England, from the convention of the Long Parliament to the Restoration, 1640 - 1660), Cambridge, 1938。Charles Firth,《克伦威尔和英国清教教规》(Oliver Cromwell and the Rule of the Puritans in England), London, 1952。

② 除 Jordan 之外,还可参见 John M. Robertson,《自由思想简史》(A Short History of Freethought), London, 1915, 卷 II, 页 76; J. B. Bury,《思想自由简史》(A History of Freedom of Thought), New York, 1913, 页 86。据 Bury 考证,在该法律下,没有死刑判决。

③ 吉奇特别强调霍布斯与苏西尼教派的联系,部分地以此说明其宗教忠诚。具有讽刺意味的是,首先注意到他们之间的联系的当代学者却是施特劳斯(1936, 页 76)。施特劳斯认为莱布尼茨最先发现了这种联系。

但他至少一般地意识到了它们的存在,在《比希莫斯》中是有所表现的:

> B:克伦威尔忙于征服苏格兰的这段时期(1650-51),"残余议会"在干些什么呢?
>
> A:他们在为非国会派的新教徒投票,决定信教的自由呢。也就是说,他们拔除了长老会教派插进的锐刺——那些严厉地强加于民众的古怪主张,这些主张与信仰无关,不过是有助于长老会教派的部长们摄取权力而已(EW VI,375)。

或许对霍布斯来说,去关注克伦威尔在这些事件中所扮演的角色并不适宜。因为面对"在为克伦威尔申辩的名下"著《利维坦》的指控(EW IV,413),在一六六〇年代,他还得焦急不安地为自己做出辩护呢。无论如何,一六五〇年代在英国存在的相对宽容的态度,再加上害怕会在法国受到罗马天主教神职人员的迫害,似乎是在《利维坦》出版后,霍布斯回到英国的主要原因(拉丁文版《利维坦》I,xvii)。

自传中提供的证据从总的方面证明,而奥布里的记叙也从个别的层面表明,霍布斯的宗教信仰是非常复杂的。但我将对我们不能从传闻中的霍布斯关于斯宾诺莎的评论中推断出太多的东西的观点表示认同。这些评论最多不过是一些含义模糊的言辞。奥布里虽然对霍布斯很了解,虽然我所关注的这句话在他的描述中,就像是霍布斯直接在跟他讲话、而不是在跟其他人讲话那样(不像是那些据信是讲给德文郡伯爵听的审慎的意见),而且他显然也费了不少劲儿使他的这些描述正确无误,但我们还是有理由认为,他也并不总是可信的。[①] 我

---

① 见 Arnold Rogow,《霍布斯:复古仪式中的激进分子》(*Thomas Hobbes, radical in the service of reaction*, W. W. Norton, 1986, 页 10-11)。Clark 在其奥布里的霍布斯生平中也要求注意这些误差。相反, Jean Bernhardt,《第一原则短论》(*Court traité des premiers principes*), Paris, 1988, 页 62-3。虽然意识到奥布里"爱好逸闻趣事,善于戏剧性夸张,善于把各种逸闻趣事搬上舞台"(un amateur d'anecdotes, qui sait dramatiser, mettre en scène),却也认为,他在描述直接源于霍布斯的那些故事时非常可靠。

们必须认真对待这种可能性:奥布里说霍布斯所讲的、霍布斯实际上并未确然如是地这样讲,而只是相当类似的一些内容而已。这些并不足以倾向于适用施特劳斯式的解读。

二

胡德说,奥布里关于霍布斯之评论的记录所引发的问题比它所回答的问题还要多,他这样讲完全正确。仅仅因为此,更不用提可能出现的对其记录的准确性所产生的怀疑了,我们就不可能丢开霍布斯的著述,而赋予奥布里的言辞以更多的关注了。但我们却可以用他的故事提出一个有趣的问题:为了讨论的需要,我们假设霍布斯确实讲了奥布里认为他所要表述的意思,那他说这句话究竟意指什么?[①] 霍布斯在《神学－政治论》中读到了什么可能会让他对自己说"希望我曾大胆地讲过那些"呢?

为了回答这些问题,我将讨论以下几个命题(1)如果我们对比斯宾诺莎的《神学－政治论》和霍布斯的神学－政治论述,比如《利维坦》——他们在论著的神学部分都就众多主题,特别是就预言、奇迹和圣经的权威等方面——进行了讨论,我们就会发现,霍布斯就许多主题的论述较斯宾诺莎就同样主题的表现更加大胆。(2)斯宾诺莎观点更大胆的地方,霍布斯的表述则往往暗含讥讽。(3)因为讽刺的用处在于:1. 作为一种保护措施;2. 作为对不敢公开表述之观点的一种暗示方式,所以,霍布斯使用讽刺就表明:如果政治形势允许,他会在非正统的方向上比他已经做到的走得更远。(4)这样,霍布斯对奥布里讲了奥布里认为他所要表述的意思就完全可信了。(5)最后,霍布斯被视为启蒙者诸如伏尔泰、休谟等的先驱是合适的。尽管经常表现出对正统基督教的顺从,但本质上,他是个世俗的思想者。其宗教观点

① 就我的阅读范围而言,我发现只有格拉夫提到了这个问题 。但他对此问题的唯一答案即是该文中提及的否定性答案:霍布斯绝无可能是在暗示对斯宾诺莎泛神论的赞赏。格拉夫也没有再追问霍布斯还可能有何意指。

相对于同时代绝大部分欧洲人来讲具有颠覆性。或许他并不是无神论者,但我确实认为,霍布斯的宗教观点较近来学者们倾向于认为的要激进得多。[①]

如讨论提纲所明示的那样,我的假设是:如果霍布斯讲过那些据称他所说的,他最可能指涉的应该是斯宾诺莎著作中的神学部分,而不是其中的政治学说。斯宾诺莎的著作首要的是维护言论和思想的自由。霍布斯是否就此方面对斯宾诺莎暗含同情呢?这是个很有趣的问题。[②] 当斯宾诺莎被问起他和霍布斯有何不同时,他的回答集中于政治问题:

> 关于你所问到的问题,就政治学来讲,霍布斯和我的区别在于:我总是保持自然权利的整一性,我主张任何国家的最高领导者除了对他的国民拥有权力以外,并不拥有比他的国民更多的权利。在自然状态中,情况总是如此。[③]

可以想见,霍布斯也看到了同样的区别,[④]并发现这个区别很诱人。这些难题我将留待以后再行论述。

在展开中心论题之前,我首先澄清,我并不是要声称斯宾诺莎的《神学-政治论》较之霍布斯的《利维坦》,处处都要更激进。霍布斯

---

① 关于霍布斯的宗教观点问题,近来的学者中,最得我心者当是 David Johnston。见 David Johnston,《利维坦的修辞》(*The Rhetoric of Leviathan*),Princeton UP,1986。此类观点散见书中各处,但重点可参见第 181 页。

② 一般在对霍布斯关于宗教宽容之著述的阅读中,这甚至可能都不被认为是一个值得考虑的问题,但 Alan Ryan 别有洞见。Alan Ryan,《霍布斯:宗教宽容与内在生活》(Hobbes,Toleration and the Inner Life),见 David Miller and Larry Siedentop(eds.),*The Nature of Political Theory*,Oxford UP,1982。《一个更宽容的霍布斯?》(*A More Tolerant Hobbes*?),见 Susan Mendus(ed.),*Justifying Toleration*,Cambridge UP,1988。

③ 信件 50,IV/238-39。在有关斯宾诺莎的注释中,Gebhardt 版本的标注依次为卷号、页码,有时候也会注上行数。对 Bruder 版的《神学-政治论》有时候也标注章节号。

④ 这里再次要求我们对霍布斯采取一种非传统的,但却并不是前无古人的阅读方式。参见 Hampton 的有关霍布斯之"退步",页 220-55。

在某些问题上采取的态度比斯宾诺莎所乐于采取的态度更激进些。举例来说,在对待三位一体说的态度上,他就比斯宾诺莎更加明确,并采取了一种本质上一神论的观点,这在当时引起了人们的激烈反对。[①] 在《神学－政治论》(III/21, §24)和《形而上学的思考》(Metaphysical Thoughts ,I/264,271)中,也有几处简单地提到了三位一体说,但终其一生,斯宾诺莎愿意发表的最激进的话就是,他不懂得某些教会关于基督的主张。根据最近发现的通信来看,在《形而上学的思考》定稿前的修订稿中,斯宾诺莎对三位一体说的态度较之定稿中的态度更加富有怀疑精神。显然,在他的朋友梅耶(Lodewijk Meyer)警告他,书中所言会引起神学家的攻讦之后,斯宾诺莎允许他作了改动。[②]

---

① 霍布斯并没有明确拒绝三位一体说,而是对它另做他解。但他的解释却让当时的那些保守得多的人震惊不已:其解释仅包括声称旧约中的摩西(和大祭司)是上帝在尘世间的代表,在新约中此代表为耶稣,此后为耶稣的使徒(及其接替者)。另外,他还提出,圣经中并未提到此说。参见 L xli,9,xlii,3,520－22。该阐释出格之厉害可由布拉姆哈尔(Bramhall)主教对之的愤怒显现出来。布拉姆哈尔写道:"神圣不可分割的三位一体说的伟大的令人敬慕的神秘性变成了什么? 它变得一无是处了……"见布拉姆哈尔,《霍布斯的苛责》(Castigations of Mr. Hobbes)和《捕捉利维坦》(*The Catching of Leviathan*),London,1658,页474。布拉姆哈尔(Durham 主教随后对此也有批评)就此问题的批评促成了霍布斯在拉丁文版《利维坦》中的退缩和其中意味深长的修订。参见 EW IV,314－18;拉丁文版《利维坦》III,357－58(在这里,英文版中的两段被删去了。xli,9,and xlii,3)页 563－64。

② 参见《斯宾诺莎集》(*The Collected Works of Spinoza*),Edwin Curley,Princeton UP, vol. I,p. 206。在信中,斯宾诺莎说自己准备走得更远一点,但 Oldenburg 听说他正在考虑出版《伦理学》(*Ethics*)时,便写信给他,请他不要在其中包含所有可能以任何方式破坏宗教德行习俗的内容(Letter 62,IV/273)。回信中,斯宾诺莎问他,他认为他的哪些观点可能具有此种效果,尤其是在《神学－政治论》中,哪些段落会使智识者们感到担忧(Letter 68,IV/299)。Oldenburg 的回答中提到,人们怀疑,斯宾诺莎是在隐藏自己关于耶稣基督是俗世的救世主、是上帝与人类之间的唯一中保、是上帝的肉身、他的死是为了救赎我们的罪等观点(Letter 71,IV/304)。在信 73(IV/308－9)中,斯宾诺莎回信说,在《神学－政治论》中,他已经公开表述了他关于基督的观点:根据肉身,我们没有必要为了拯救而去知道他,但却有必要了解,"上帝永生的儿子,也就是上帝不灭的智慧,上帝的智慧展现在所有事物中,但却更多地展现在人类的理智中,并最多地展现在耶稣基督的身上",但上帝的善教我们什么是对与错,善与恶 。"对某些教会所言的上帝具有人性,我要明确地讲,我不懂他们的意思。坦白地讲,他们这样说就似乎和说圆具有方形的性质一样荒谬" 。最后的这句话比斯宾诺莎一生中发表的所有论述都要激烈,但我猜想,斯宾诺莎是希望这封信在他去世之后再出版的。

霍布斯在《利维坦》中再次否认人具有一种非实体的精神,这种精神独立于肉体,并在本质上不朽。他认为,人的精神不过是肉体的生命。根据霍布斯的观点,人类永生的唯一希望在于末日审判时肉体的重生,此后,配得复活的人将(显然是在尘世间)享受一种永恒的肉体生命。而与之相反者也不会一直在地狱里受苦,他们将经历一段肉体和精神的折磨,然后再次死去,并永远死去,而不会得到任何不朽。[①]与此相对应,斯宾诺莎的理智不朽说似乎至少确然声明了某种更像是正统不朽说的希冀(EV 页23)。但和霍布斯一样(并未在《神学-政治论》中表现出来),斯宾诺莎也否认了对那些不配得到不朽的人的永恒惩罚,认为地狱不过是因为邪恶激情的控制(I/88)。而且,斯宾诺莎的理智不朽似乎并不是一套个体的不朽说。[②]

霍布斯的灵魂灭绝论和反三位一体论都是非常大胆的观点,对于一个自诩生来胆小(拉丁文版《利维坦》I,lxxxvi),并在一六四〇年十一月长期国会召开时成为"第一个外逃者"的人来讲(EW IV,414),霍布斯对这些观点的公开支持表现出了他异乎寻常的勇气。但是,我并不认为霍布斯承认这些观点的意愿,暗示了他对另外一些问题的某种态度。霍布斯公开表述"少数派意见,必然会为自己招来争议",这一事实有时被当作证明其诚实的证据。这显然建立在这样一种见解上:如果霍布斯准备好了去接受公开表达某些不受欢迎的观点所引起的后果,他就不会试图再去拐弯抹角地暗示那些更加不受欢迎的观点了。[③] 但对我来说,这完全是不合逻辑的推论。

持有非正统观点的作家,尤其是在十七世纪的英国,必须就这样一个问题做出良好的判断:即在不损害自己其他利益的前提下,他可

---

① 见《利维坦》第三十八章。要了解对地狱之信仰的衰落,和关于此话题的隐微论述,参见 D. P. Walker,《地狱的衰落:17世纪关于永恒痛苦的讨论》(*The Decline of Hell, 17th Century discussions of eternal torment*),U Chicago P,1964。

② 参见我的《几何学方法背后》(Behind the Geometrical Method),Princeton UP,1988,第2章。

③ 参见格拉夫,页148,Mintz,页44,吉奇,页152。

以激进到何种程度。[①] 即使在相对宽容的时期，他也会受到政治风向突然变换带来的风险。这危险不仅仅是个人安全方面的，还会是因为陷入冗长乏味的争论、而赋予敌对方以口实，用来对其另外较少争议性的著作进行攻击的危险。如我们从《论基督教教义》(*De doctrina christiana*,该书的主要部分可能在1660年就已经完成，但直到1825年才得以发表)了解到的，弥尔顿也是一个灵魂灭绝论和反三位一体论者。但据研究其作品的一个很有眼光的学者称，弥尔顿在一六六七年发表《失乐园》后，对这些问题"保持了一种小心谨慎和含混"的态度(Parker,《弥尔顿》[*Milton*],II,页1057)。他确有打算在死后(1674)于荷兰出版《论基督教教义》，但其学术方面的遗嘱执行人发现，完成弥尔顿交给的此项任务将阻断自己的政治野心，于是，这个出版计划便不了了之了。帕克(Parker,I,页612)推测说，这样正好使这一论著得以按照弥尔顿事先的计划出版："作为英语界最伟大的宗教诗篇，《失乐园》可能在一百五十年、甚至更长的时间内得不到读者"，但它却很可能被当作是"试图写出一部基督教史诗的、拥有最异端观点的二流诗人"的作品，横遭抛弃。但考虑到最终付印后的接受情况，帕克的观点看起来不大可信。[②]

---

① 参见 John Toland:"人们不敢公开和直接地承认关于宗教问题的观点"，"我们时代的这种情形颇为可叹：如果哪怕是仅与任何一方面所接受的，或与法律所确立的稍有不同，人们就不敢公开地和直接地承认他们关于神学问题的观点，尽管这些神学问题永远也不会非常正确，有益于我们。他要么只能被迫永远保持沉默，要么只能用假名、用含混的方式把自己的观点表达出来。"《基督教并不神秘》(Christianity Not Mysterious),London,1696,页4-5。要了解有关此主题的更多知识，请参考 Toland's Tetradymus,London,1720,esp. Pt. II,"Clidophorus,抑或显白的和隐微的哲学(the exoteric and esoteric philosophy)……";Annabel Patterson,《审查制度与文本阐释：英国现代早期写作与阅读状况》(*Censhorship and Interpretation,the conditions of writing and reading in early modern England*) U Wisconsin P,1984,该著作通过提出一套精妙的"审查制度下的阐释学"理论，极富创意地研究了16世纪中期到17世纪末期英国作者和读者对审查制度的斗争方式。帕特森(Patterson)的关注点在于研究对带有政治目的的文学作品的审查，而非对带有宗教目的的哲学著作的审查。

② 为了解对《论基督教教义》最初的反应，可参见 Maurice Kelley,《伟大的论证——对弥尔顿作为对〈失乐园〉的注释的〈论基督教教义〉的研究》(*This Great Argument,A Study of Milton's De Doctrina Christiana as a Gloss upon Paradise Lost*),Princeton UP,1941,页3-5。

由于霍布斯在《利维坦》中经常采用讽刺性写作,为了论述的需要,我将采用一些反讽理论。但哪个文艺理论家在这方面著述较多,且有时候会有所助益呢?这是一个很难回答的问题。① 我并不想尝试去勾勒出该理论的全貌,我将首先通过讨论一种相关的修辞策略,简单地勾勒出一个理论的侧面。我称这一修辞策略为“否定暗示”,安斯康姆(Anscombe)的小册子《杜鲁门的地位》(Mr. Truman's Degree)中有一个极佳的例子。尽管明知日本曾两次试图进行和平谈判,杜鲁门还是决定在广岛和长崎投掷原子弹。安斯康姆认为:投掷原子弹的决定当然拯救了众多人的生命,坚定了盟国要求日本无条件投降的决心。否则,要达到这一结果,必须攻入日本岛,而这样会让双方都死伤无数。为了解释这一决定,她写道:

> 我不会像某些人那样,称美国当时极度渴望使用这种新式武器,认为在日本提供给他们“机会”时,拥有此种武器的意识对事件的处理方式产生了影响,但这个观点表面上看起来却非常有道理。②

作者这样写是为了暗示:至少在某种最小的意义上,的确存在着使用这种新式武器的热望。一般而言,说“我并不认为 P ”时,即是要唤起读者去关注 P 这个他可能未及思想到的观点。但它也在某种更大的意义上暗示,这个否定的 P 意味着一种思考的交流,③读者有充分

① 见 Wayne Booth,《反讽修辞》(*A Rhetoric of Irony*),U Chicago P,1974。D. C. Muecke,《反讽指南》(*The Compass of Irony*),Methuen,1969。

② 在其《哲学论文集》(Collected Philosophical Papers)中得以重印,U of Minnesota P,1981,III,页 62 - 71。

③ 参见 H. P. Grice,《逻辑与交流》(Logic and Conversation),该文最初发表于 Davidson,Harman,*The Logic of Grammar*,Dickinson,1975,随后重印于 Robert Fogelin,*Understanding Arguments*,Harcourt,Brace,Jovanovich,1982。Fogelin 明确提到“我并不认为 P”。我在这里给“机会”一词加上单引号,以强调我认为该语段具有反讽性。Patterson 简述文学的阐释原则如下:“对问题之意图的否认并不可信,这种否认更像是登入提示码,它们指向的正好就是它们表示反对的那种解读(页 57)”。

的理由把 P 视作一种源于有关该问题已有论述的合理推论。否则，这种否定就破坏了基本的交流原理——避免出现不相关的冗长论述。当安斯康姆说“一些人”会得出那个结论时，她是在为读者提供一种安全感：如果一个读者也持有该观点，他不会太孤单。但这种修辞策略赋予了作者免予为她所否认的那个结论进行辩护的便利。安斯康姆的策略与肯尼迪总统在猪湾事件后寻求的策略一致，可称之为“似是而非的推诿法”，也就是：如果他们说是我们干的，我们可以对此加以否认，证据并不足以表明是我们干的，许多人会因此相信我们的否认，而即使是那些怀疑我们的人，也仍然可能对我们不加谴责。①

我并不是要说，无论何时，一作者写下“我并不认为 P”这类的句子时，总是在试图鼓励其读者去相信他所否认的那种观点。前文中，我否认了斯宾诺莎在宗教问题上总是较霍布斯激进的说法，这里我又做了一次否认，这两次否认都没有在实践这种迂回的交流方式。但如何搞得明白呢？在口头交流中，声调和面部表情可能会给出重要暗示。但在书面写作中，必须依靠其他的提示，一般而言是语境证据。有助于对我的否认进行正面阅读的是，在每一次否认中，我都接着给出了否认的理由。而对安斯康姆女士的否认进行正面阅读的不利原因却在于，她没有给出否认的理由。我们只有在更大的语境中考虑句段，才能就这些问题达到某种合理程度的确信。如果我们确定作者的否认是意图去暗示该主张可靠，我们所处理的就是一种反讽。现在，我将通过考察霍布斯《利维坦》第一部分中有关宗教方面的一些更普遍的评论——它们奠定了第三、四部分的基调——开始，就预言、奇迹和圣经等问题对霍布斯和斯宾诺莎展开讨论。

---

① Patterson 认为，表述异端思想的作品会遭到审查，但作者如果隐讳地表达出这些异端思想，现代早期的检察官们则往往倾向于容忍一定数量的此种写作。“存在着一种双方都可以接受的惯例，该惯例规定了一作家面对当时代的争议问题，可以不加掩饰地讲到何种程度。以及他如何可能将自己的观点隐秘化，以免被人视作出头鸟，成为罚一儆百的对象（页 11）”。

三

宗教　在《利维坦》的第一部分中，有一个次要的但却不断重复出现的问题，那就是：人们为什么会信奉宗教。《利维坦》中的这些部分较休谟更早地建构起了宗教的自然历史，斯宾诺莎虽然在《神学－政治论》的序言中对此做出了回应，但严格地讲，他并没有写出与之相比肩的文字。霍布斯在《利维坦》第二章（该章节的主题是想象）谈到了这个问题。霍布斯视梦为想象的一种形式，和笛卡尔一样，他也认为很难把梦和清醒时的思想区分开来。但和笛卡尔不一样的是，霍布斯建立了一套产生梦的原因及其可能的宗教后果的理论。他认为，当我们充满恐惧、或良心困惑不安时，最容易把梦和清醒时的思想混为一谈（段7）。霍布斯为此引证了据传布鲁图斯在腓力比之战前见到的异象，“历史家一般都说那是幽灵显形，但考虑当时的实际情况，就很容易判断出，那不过是一个短梦而已”。且的确如此，如果历史学家们是异教徒的话，我们就可以很容易判断出，他们一般描述为幽灵显圣的事实上就是梦。霍布斯在这里毫无破绽。

但当霍布斯进一步展开这个论题时，他就不再正确无误了。他得出判断说，把梦当成幽灵显形毫不奇怪，人们本性如此，尤其是除了胆小懦弱之外，人们还迷信愚昧，满脑子都是可怕的传说，或者处于孤独黑暗之中。在这些情境中，他们不仅可能会被“自己的幻觉”欺骗，还会被“有人作奸犯科，利用这种迷信恐惧心理夜晚化装外出……”的行为蒙吓。的确，以往崇拜林神、牧神、女妖等的异端邪教，绝大部分就是由于很难把梦和幽灵显形区分开来而产生的。现在一般无知愚民对于神仙、鬼怪、妖魔和女巫的魔力的看法也是这样产生的（段8，92）。

霍布斯否认女巫具有任何真正的魔力，但却赞同对她们实行惩罚。认为由于她们自认有魔力施魔法，再加上她们有蓄意为恶的意图，所以，她们受到惩罚是公正的（参见 DH xiv，12）。

霍布斯当然知道，在当时，对巫术的信仰已经广为传播，它并不仅

仅是无知之辈(也就是未受教育者和愚昧者)的专利。对圣经中不可允许女巫存活的律令(《出埃及记》22:18)以及她们利用妖怪唤起死人的传说的最直接的解读,鼓励了对巫术的信仰(《撒母耳记》上 28:3－25)。甚至连受过良好教育的菲尔默爵士(Sir Robert Filmer)也相信,如圣经所描述的巫术真实存在。菲尔默对当时的审判心生疑惑,他认为,必须把圣经中所描述的巫婆和十七世纪可怜的政治迫害对象区分开来。[1] 霍布斯承认,上帝能够造出异象,就像他可以改变平常的自然规律一样。但他说,基督教信仰并没有叫人相信上帝会经常这样做,以致使人们对这种事情所怀有的恐惧比对上帝改变自然规律的恐惧更大:

> 阴险邪恶的人托辞上帝无所不能十分胆大妄为,明知纯属乌有之事,但只要能达到自己的目的便什么事都编造得出来。聪明人的职责就在于,对他们所说的一切只相信到正确的理性能判明其为可信的程度(段 8,93)。

如果能消除人们对鬼怪的迷信恐惧,他们就较少可能被"狡猾不轨之徒"欺骗,并成为更优秀的公民。我们就能比现在较少地遭受社会动荡。尽管霍布斯初时仅指明异端邪教(也就是异教)源自懦弱迷信的人们对梦与幽灵显圣的混淆(或被作奸犯科者所蒙骗),但到结末时,霍布斯却在暗示,英国当时的宗教信仰与它们相比,也不过伯仲之间。

霍布斯在《利维坦》第二章中讨论想象,引起了同时代最好的批评家对他的方法的一些敏锐的观察。举例来讲,霍布斯在《利维坦》第二章第九段中写道,由于学院中人不晓得想象的本质及其原因为何,继续传授了许多传统的谬论。在这些人的教诲中,霍布斯批评了此种说

---

① 参见 Robert Filmer,《英国关于女巫的陪审团及英国女巫与希伯来女巫的区别》(*An Advertisement to the Jury－men of England touching witches, together with the difference between an English and a Hebrew witch*),London,1653。

法:“善念是上帝吹入(以灵气灌入)人们心中的,恶念则是魔鬼吹入的”。克拉伦登(Clarendon)首先赞扬了霍布斯的著作条理清晰、井然有序,在笔记中接着写道:

> 令人意外地突然引入事例和某种标识,在讨论其他问题的过程中,使读者与这些更加讨人喜欢(更让人感到惬意的)、更能给读者留下深刻印象的事物不期而遇,这是霍布斯写作艺术的一部分:因为这样,他得以把与它们相悦的想象力带到一个更合适、更重要的地方。没有人会想得到,在一篇关于梦、精灵、鬼怪、妖魔、驱魔术、十字架和圣水的哲学论述中,他会利用这一时机来责难约伯说的“全能者的气使人有聪明”(《约伯记》32:8)——如果说“善念是上帝以灵气灌入人们心中的”并不恰当,那么约伯的这句话就没有意义了。①

当然,霍布斯并没有直白地责难约伯。使克拉伦登不舒服的是,他把无可争辩的正统教义和迷信等同起来了。而霍布斯似乎正是通过这种方法,使其读者降低关于上帝之善与佑护等普遍观念的价值,让他们在信仰与虔敬的传统见解中,洞察到“牧师们的伎俩与捏造,其目的乃获取名声与世俗的利益……(页 18)”。我认为,克拉伦登对霍布斯文本的意义比许多二十世纪的评论家都更敏锐些。② 或许,生活在允许如愿思考和言说的时代中的我们,并不适合去阅读生活在较少幸运时代的作家的著作。

如果霍布斯遭受谴责,需要为自己辩护,他当然只用回答说,我仅仅是去批评针对幽灵的迷信与恐惧而已。所以,我们有必要去看看,他随后对宗教和迷信之间的区别说了些什么。有关于此的内容最先

① Edward(海德一世),克拉伦登伯爵,《霍布斯先生〈利维坦〉中对教会与国家危险有害的错误一览》(A Brief View and Survey of the dangerous and pernicious Errors to Church and State,In Mr Hobbes's Book Entitled Leviathan),Oxford,1676,页 16 - 17。

② 胡德在描述霍布斯的心理(《霍布斯的神学 - 政治学》,第 5 章)时,竟然没有分析《论想象》这一章,这很让人感到惊讶。

出现在《利维坦》第六章。又是在一个出人意料的地方,霍布斯做出了有关宗教的重要论述。[①] 这一章的主题是灵魂的激情,该章节的大部分内容都是对各种人类情感(诸如想望、爱、恨、嫉妒等等)的分类。尽管如此,霍布斯仍然见缝插针,讲了这样一段话:

> 头脑中假想出的,或根据公开认可的传说构想出的对于不可见的力量的畏惧谓之宗教。所根据的如果不是公开认可的传说,便是迷信。当所想象的力量真正如我们所想象的一样时,便是真正的宗教(段 36,124)。

提出宗教是恐惧的一种形式,或许并无必要去冒犯他人。在拉丁文版《利维坦》的附录三中,霍布斯为他支持某些"逆论"作辩护,并承认,他对这些逆论的支持贯穿《利维坦》全书始末(拉丁文版《利维坦》III,559)。霍布斯坦言,《利维坦》第六章中对宗教的定义也位列其中。并引用《传道书》("敬畏耶和华是智慧的开端")和《诗篇》("愚顽人心里说:没有神")对此做出了辩护。[②]

但是,霍布斯的辩解不够。来自《诗篇》这句引文并不切题,[③]源自《传道书》(有误的)引文虽然与此相关,但说敬畏神是智慧(甚至是人所当尽的本分)、对他的权威感到一种固有的敬畏是一回事,而将宗教降低为某种对无形力量的恐惧却是另外一回事。在探讨人类情感的文章中论及宗教时,或有别样的心思敏锐者,会去引用诸如《申命

---

① 因此,胡德有关霍布斯宗教信仰的那一简短的章节中(《霍布斯的神学 - 政治学》,第 6 章)对此段文字未予置评。

② 拉丁文版《利维坦》III,563。看来,Molesworth's 版在这一点上并不足信。该版文中给出的引注(《次经传道书》1:16 和《诗篇》13:1)在 1670 年拉丁文版《利维坦》中并未出现,显见是 Molesworth 自己的臆测而已。最初的揣测认为,霍布斯所言《传道书》或指《次经传道书》,但看起来更像是(Tricaud 教授也有此说)霍布斯在这里是根据记忆引证圣经的,因此误以为这句很熟悉的话源自《传道书》。更合适的出处应为《箴言》(1:7,9:10,Ps. 111:10),或《约伯记》(28:28)。

③ 更可能是《传道书》(12:13)(敬畏神,谨守他的戒命,这是人所当尽的本分)或《腓力比书》(2:12)(就当恐惧、战战兢兢做成你们得救的工夫)。

记》(6:5)或《马可福音》(12:5)之类的言辞,以强调对上帝之爱。更重要的是,它确实没有太多地谈及宗教虔诚,这暗示,宗教和迷信的区分有赖于国家对那些惹起恐惧的传说的认可与否。这与霍布斯的政治理论,尤其是他关于统治者对民众的宗教行为具有绝对权威的观点相一致。但在表面上,它仍具有一种令人生厌的意味:比如,在康斯坦丁大帝于公元四世纪认可基督崇拜之前,基督教不过是迷信之一种形式而已,甚或在当代那些不允许传播基督教的国家里,它至今仍然是一种迷信。或许,上面引述的最后那句话又使所有的一切趋于平和了:这句话暗示说,如果上帝的力量确如基督教教义所描述的那样,基督教就可以声称自己是真正的宗教了。①

后文中另一个区分宗教和迷信的尝试甚至更加相对主义化。《利维坦》第十一章是"论品行的差异",其主要论题又是关于人类心理的。在本章的结末,霍布斯称,对上帝的信仰源自"好奇心,或对于原因的知识的爱好"。这导致我们看到一种结果时,就要去探究其原因,然后再去探究该原因的原因,如此这般,但总不能一直无限下去。

> 一直到最后[人们]就必然会得出一个想法:——某一个原因的前面再没有其他原因存在,它是永恒因,也就是人们所谓的上帝。因此,要深入研究自然原因,就不可能不使人相信有一个永恒的上帝存在。(段25,167;楷体字部分拉丁文版缺失)

如他一贯的态度,霍布斯当然继续坚持,根据其自然本质,我们可以对上帝一无所知。而且,由于上帝被吁请成为所有其他事物的终极

① Alexander Ross 在谈到这一段话时,曾经问道:"他将怎么评价异教徒呢?在他们中间,传说得到公众认可,他们因此就不是迷信而是宗教了么?"(*Leviathan Drawn out with a Hook*,London,1653,页10)。他所问的这一问题表明,他是一个优秀的霍布斯研究专家。Mintz 曾为毫无理由地忽略《利维坦》第六章36段最后这句话一事,对另一位研究霍布斯的同时代人提出了批评。(《利维坦的追求》(*The Hunting of Leviathan*),页41)。但 Ross 却灵巧地提出了一个难题:"鉴于(如霍布斯所言)想象仅仅关乎感官所能察觉的事物,而且据称,它是根据视觉中所得到的映像而来的。那么,如果这力量不可见,它又如何才能被想象呢?"

解释,我们就像是天生的瞎子,去相信有一种东西叫火,能使我们感到热度,即使我们不可能想象得出导致热度的这一原因是什么样的。就此程度来讲,根本没有什么基督教徒所要反对的东西。霍布斯没有解释,为什么对原因的追索必须终结到一个永恒因上,但这在因果律的论辩者中并不奇怪。笛卡尔虽然激烈地反对霍布斯称我们可以对上帝一无所知,但他们关于此点的异见部分地源自语义差别。在实质问题上,他们都认为,我们不能真正地把握上帝的本质,在这一点上,他们都十分传统。

随着讨论的继续,更多烦扰的因素加入进来。霍布斯并不认为,所有人都会因好奇心导致对上帝的信仰。“有些人很少或根本不探求事物的自然原因(段 26,167)”。但这些人出于对自然原因的无知,对可能存在的可以影响到他们的某些力量心存顾虑,而宁愿去想象出:

> 几种不可见的力量存在,同时对自己想象出来的东西表示敬畏,急难时求告、称心遂意时感谢,把自己在幻想中创造出来的东西当成神(《利维坦》,第十一章,27,168)。

于是,好奇心成了一神论的缘起,对多种不可见力量的恐惧成了人格化的多神论的起因。随后,霍布斯在对此章的总结中论说道:

> 这种对不可见的事物的畏惧便是每个人自己称作宗教的自然种子;还有些人不用这种方式敬拜或畏惧这种力量,在这种人身上便成为迷信的自然种子(《利维坦》,第十一章,26,168)。

但这似乎撤销了惟有多神论宗教源于恐惧的暗示,并使宗教和迷信的区分高度相对主义了。恐惧导致我们所信仰的是宗教,如果恐惧导致你信仰了别样的东西,那你所信仰的就是迷信。

在《利维坦》第一部中,有关宗教信仰的中心论述出现在第十二章。该章有许多施特劳斯可以利用的材料。霍布斯从他对所谓的宗教的自然种子出发开始论述。而前几个章节的内容被夯成了本章许

多论述的基础。所有人至少都会有刨根问底的意愿,尤其喜欢穷究本身的好运与恶运的原因(段2)。当人们看到任何事物具有一个起始时,便也会自然地倾向于想到,其后必有一个原因(段3)。人类经常都能通过观察,得出这些原因。因为好运恶运的原因大部分是无形的,所以在这些最重要的问题上,他们就会根据自己想象的提示、或是信靠自己认为比自己高明的朋友的权威,而设想出一些原因来(段4)。[1] 对好运与恶运真实原因的无知,再加上相信这些事物必有原因,使他们对未来感到极度焦虑(段5)。恐惧于可能会带给他们的或好或坏的后果,较易设想出导致此类后果发生在他们身上的某些无形的力量或动因。基于此,霍布斯对一神教和多神教再次做出了区分:

> 可能就是在这种意义下,某些古代的诗人说,神最初是由人类的恐惧创造出来的。谈到众神、也就是异教徒的诸神时,这一说法是非常正确的。但承认一个永存、无限和全能的上帝这一点却比较更容易从人类想知道自然物体的原因、及其各种不同的性质与作用的欲望中导引出来,而不容易从人们对未来将降临在自己身上的事情的恐惧中导引出来(段6,170)。

从许多方面来看,这都是一段很有趣的文字。首先,尽管霍布斯早先曾将所有的宗教都定义为恐惧的形式,但在这里,他却似乎急于否认恐惧可能是一神论宗教的缘由,好像这样就辱没了一神论宗教样。其次,由于霍布斯承认,我们不可能理解上帝的本质与行动,那就很难见出,将上帝假定为原因之一可以满足人们的求知欲。

随着霍布斯讨论的深入,他甚至认为对上帝的假设并不能满足人们的求知欲。在本章第七段,霍布斯说,在对无形的动因做出假设时,我们自然地倾向于将它们想象成类似人的灵魂样的。这并未暗示说把它们想象成"无形实体",因为霍布斯反对这个难以理解的理念。但

---

① 拉丁文版确实暗示了人们会经常对好运和恶运的真实原因不甚了了,但却并未暗示说,人们会经常吁请这些原因背后的无形力量以对这种无知做出解释。

我们确实倾向于尽可能地认为,它们是作为一种非实体的和无形的存在。那么,我们如何会意得出它们导致缘于它们的结果的方式呢?借以通过观察和回忆以往经历的事件,大部分人因而掌握了唯一的因果知识(段8)。如果这是我们拥有的唯一的因果知识,那么我们就很难有能力假设出无形的原因,而无论这无形的原因是单个还是多个。霍布斯的因果论与休谟的不一样,他明确认为,只有对连续相关事物的观察是第二好的真实的因果知识,它要求我们去看清前提事件与后续事件之间的联系(段8)。但即使这第二好的因果知识面对无形的原因时,也不太可靠。

无论如何,认为这些动因(或这个动因)如同人类的存在,我们就会自然地倾向于以人类的行为去理解它们,尝试用祭献、祈求、谢恩等来影响它们的行为(段9)。但因为它们是无形的,我们与之很难沟通,因而,对它们所要降给我们的东西,我们永远也无法得知。所以,我们极易于把碰到过一两次的偶然事物当作对未来的预兆(段10)。霍布斯用了如下这样一个总结结束了他对宗教的自然种子的讨论:

> 以下四个方面就是宗教的自然种子;(1)对鬼的看法[拉丁文版作:对幽灵的恐惧];(2)对第二因的无知;(3)对所畏惧的事物的敬拜;(4)将偶然事物当作预兆……(段11,172)

注意,在这里,追索事物原因的爱好被遗漏了,而在早先,它却被用来区分一神教与多神教。取代它的是:我们之所以对我们不懂的无形原因适用推断,是因为我们对真实原因的无知。这种无知是第二(也就是自然的)因。①

霍布斯认识到,他所谓的宗教的自然种子只能为人类宗教信仰做出最一般的解释。它揭示了为什么人们会缘于某一无形的力量和动

① 布拉姆哈尔对这一段甚为不悦,他质疑说:"包括祈祷、感恩、供奉、献祭等,目前都已成为理性的规定或规则,靠不住的看法、无知、恐惧、错误、虚弱的良心,以及对自然事物的惊羡是宗教唯一的种子吗?"(页466-67)霍布斯对此的答复(EW IV,291-95)在我看来颇有些闪烁其辞。

因而产生宗教,但却不能解释为什么人们拥有如此具体的宗教惯例。不同社会中的宗教惯例大异其趣,"一个国家所遵循的惯例,在另一国度里,绝大程度上都荒唐可笑"。[①] 为了解释这一点,我们需要关注不同的人培育宗教自然种子的不同方法。霍布斯将它分成两类(段12,173):一类人"根据自己的独创加以栽培和整理",另一种人则"根据上帝的命令与上帝的指示"。这两种人都具有——用一种简单的语词来讲——培养宗教种子的政治因由。他们的"目的都是要使依附于他们的人更服从、守法、平安相处、互爱、合群"。政治家们主动去实现的,霍布斯称之谓人类政治,而尊上帝律令去实现的,霍布斯称之谓神学政治。大部分政治家——"所有一切异教人的建国者和立法者"——施行人类政治,也就是宣讲尘世君主要求臣民要尽的义务;而犹太教和基督教的建立者——"亚伯拉罕、摩西和我们的救主基督"——施行的是神学政治,也就是除宣讲公众服从之外,还向那些"自称为"上帝之国的臣民们宣讲天国的律条。

这一段的结论看起来当然虔敬得很,给胡德留下了深刻的印象,以至于把自己的书也取名于此,并用了这一段的结论(拉丁文版)[②]作为这本书的题词。但对霍布斯把犹太教和基督教的创立者与异教的创立者相比同,胡德似乎并不高兴(参见页69-71)。虽然,霍布斯确实已将这两者区分开来:前者较后者具有更大的目标,并在神启的力量下活动。当然,据霍布斯所述,即使是犹太教和基督教的创立者,他们也具有政治目的。[③] 布拉姆哈尔评论说"人类政治和神学政治都不

---

① 段11,172-73。拉丁文版《利维坦》III,89:在一个国家被法律所认可的,在另一个国家却可能会被反对。

② 就这种情况而言,拉丁文版《利维坦》更投合胡德的阅读兴趣。拉丁文版本中,第十二段的最后三句话应该被翻译成:"前者的宗教隶属于政治;后者的政治隶属于宗教,它包括适用于被允许进入上帝之城的那些人的规则。前者的宗教由异教徒的立法者创立,而后者的宗教由亚伯拉罕、摩西和耶稣基督创立,由他们教导我们以天国的律法"。但胡德发现,通常情况下,英语版更具有权威性(页54-6)。

③ 这一点上,拉丁文版和英文版是一样的:"他们的目的都是为了使他们的信仰者对其更加顺从"。胡德在解释这句话时,略去了"sibi"一词,结果给人一种仅指异教徒立法者的印象。

过是政治"(页466)时,可能有些夸大其辞了。如果亚伯拉罕、摩西和基督在上帝的指引下行事,那神学政治就并不仅仅是政治了。不过,它仍然会是政治的一种。

随着本章的论述继续推进,由于霍布斯叙述了异教建立者诱使其民众所信奉的荒唐事(段13-16),又描述了宗教的创立者又是如何利用人类的无知与轻信(段17-19),劝服其民众相信他们乃神启的对象(段20),以此来达成其目的,而读者就可能会因此对犹太教和基督教的特殊性产生怀疑。一切"已形成的宗教"都基于民众这样一种信念:其创立者不仅智慧,而且还是神启的接收者。如果神启的奇迹遭人怀疑,那么宗教也必会见疑于人(段24)。这也是宗教衰落的自然原因之一。所以,如果在《利维坦》后续的论述中,展开了对犹太-基督教神启之奇迹示疑的话题,读者就可能得出这样一个结论:宗教也是可疑的。

四

预言　让我们开始关注霍布斯和斯宾诺莎都曾讨论过的三个主题之一:预言。霍布斯认为,先知本质上是上帝和人之间的中介。可以预言未来的人并不必然都是先知,许多假先知也可以做得到。

> 这些人五花八门,什么都有,他们在一般人的心目中只要偶然有一桩事情牵强附会地解释得合了他们的心意,那即便不灵验的次数再多,也无损于他所获得的预言家的声誉。(《利维坦》,第三十六章,8,458;在其拉丁文版中,楷体字部分缺失。)

人们倾向于只去关注对自己有利的证据,而对那些不利的证据置之不顾,尤其是在宗教教义出现矛盾的时候,更是如此。曾经做过培根秘书的霍布斯,在理解人类的这一倾向时,表现出了他对培根的思

考的良好继承。[①]

先知一词虽然有多种意义,但其中最普遍的、最重要的意义是:先知是上帝直接降谕、并命其代为传示给别人或百姓的人(段9)。但说上帝直接向先知讲话却会产生误导。霍布斯认为,据教义所言,一般情况下,上帝通过幻想或梦直接向先知降谕,诸如:

> 是通过他们在入睡后或狂热中的构想映象知道的。这种构想映象在每一个真先知身上都是超自然的,而在假先知身上则不是自然的就是伪造的(段11,461)。[②]

所以,大部分先知与上帝的沟通都需要通过可能被先知误解了的中介方式。只有一个人例外,那就是摩西,上帝面对面和他讲话,而不需要中介,如同对朋友讲话那样。霍布斯可以,他也确实引证了圣经(《民数记》12:6-8;《出埃及记》33:11),以证明在此方面,摩西是众先知中唯一的例外。

如引文的后一句话所暗示的,假先知区别于真先知的不在于其真诚与否,也不在于其预言能力的高低。当一个人处于自然的原因、而并非完全出于欺骗开始构想一种映象时,他可能会误认为上帝正在通过异象向他讲话。但霍布斯却有意强调蓄意欺骗的危险:

> 我们就需要有[拉丁文版:正常的]理智和判断力来分辨自然和超自然的神赐,以及自然与超自然的异象或梦。这样一

① 参见《新工具》(the Novum organum)第四十六章:"讲一个故事来作譬喻:有一次,有些人把一个庙中所悬的一幅许愿得船逃祸图指点给某人看,问他还承认不承认诸神的威力;这人却反问道:"不错,但那些许愿之后而仍然溺死的人又在哪里画着呢?"这句话乃是一个很好的回答。其实,一切迷信,不论占星、圆梦、预兆或者神签以及其他等等,亦都同出一辙;由于人们快意于那种虚想,于是就只记取那些相合的事件,其不合者,纵然遇到的多得多,也不予注意而忽略过去"。(【译按】这一部分中译文引自许宝骙译的《新工具》,商务印书馆1984年版。)

② 拉丁文版的引文中有一个词得到了扩展,简单地翻译过来就是:"超自然幻觉"(拉丁文版《利维坦》III,306)。

来,如果自称先知的人以上帝的名告诉我们什么是走向幸福的道路、并叫我们遵从他的道路服从上帝的话,我们在听取这种人的意见时就必须**十分谨慎小心**。因为声称要教给人们以取得这样大的福的道路的人们,也会要求统治被教导的人(也就是**管辖和治理**他们),而这却是所有的人自然都希望的事,于是便值得怀疑其中是否有野心和欺骗存在了。这样一来,除非先知就是世俗主权者,或是得到世俗主权者授权的人、在按约建立国家时已经承认服从他了,否则每一个人在听从他们以前都应当加以审查和考验。(段 19,466;拉丁文版中,楷体字部分缺失。)

也就是说,如果有人要以上帝的名告诉你,通向幸福的路径在于服从统治者,而这个统治者正是你按约要去遵从的对象,那你就不必去对他代表上帝所提出的要求加以审查了。否则,你就必须要加以审查,验证真假。因为,造假的诱惑实在是太大了。谨慎的人会对大部分以上帝之名提出的要求保持怀疑。

区分真假先知是非常重要的,同时也是非常困难的。虽然,霍布斯表面上也承认有真的先知存在——可以直接和上帝讲话的摩西,另外还有其他先知,他们则要通过超自然的梦和幻想和上帝沟通——但一般而言,假先知比真先知要多得多。霍布斯引用圣经来证明了这一点(段 19),他多次提到(《利维坦》,第三十二章,7;第三十六章,19)以色列国王亚哈(《列王记》上 22)的故事:亚哈曾经遇到了四百个假先知,而仅碰到了一个真先知。霍布斯似乎认为这个比例是正常的:

如果说上帝在梦境中对他传了谕;这便只等于说他梦见上帝对他传了谕;任何人只要知道梦大部分是自然现象,可以从原先的思想中产生,他这种说法便完全没有说服力。比如由于人们自命不凡、狂妄自大并对自己的圣洁之品或其他品德抱有一种错误的看法,于是认为自己因此而够得上特殊神启的恩典,便是这样

的梦。如果说他看见了异象或听见了异声,那便等于是说他在半睡半醒之间做了一个梦。因为在这种情形下,人们往往由于没有弄清自己在打瞌睡,便自然而然地把梦境当成了异象。如果说他由于超自然的神感(神注灵思)而说话,那便等于是说他发现有一种强烈的愿望要说话,或者是对自己具有一种无法提出自然和充分理由的强烈看法。[①] 因此,全能的主虽然可以通过梦境、异象、异声和神感对一个人降谕,但他却没有强制[拉丁文版:任何]人相信他对自称有此事的人降了谕。这种人既然是一个凡人,就可能发生错误,而且比错误更[拉丁文版:糟糕的是]进一步的是,他还可能撒谎。(《利维坦》,第三十二章,6,411。但在最后一句话中,Molesworth 版接下来的文本在 McPherson 版中却没有被录全。)

这里,霍布斯再一次指出,怀疑一条启示的真实性并不必然要去怀疑那个自称是先知的人真诚与否,更不必要去怀疑上帝。[②] 但非常明确的是,一个谨慎的人应该对任何可与上帝直接沟通的声称持怀疑态度。

霍布斯并没有激进到去说:我们必须反对所有这样的声称。在《利维坦》第三十六章结末,霍布斯总结说,面对纷纷扰扰的上帝传言的声明,

---

① 在拉丁文版中,楷体字部分应该被翻译为:"但没有人会把其他人的梦视为上帝的口谕,尤其是如果他明白了大多数梦都是正常的、产生于梦者的傲慢与自大后。如果说他看见了异象或听见了异声,那便等于是说他做了一个梦。因为梦经常很容易骗过那些愚蠢和缺乏经验的人。如果他说上帝用超自然的方式启示给了他一些新的教义,聪明人就知道,那不过是自我炫耀聪明才智的胡言乱语"(拉丁文版《利维坦》III,266)。

② 参见《利维坦》第七章第七段:"如果李维说上帝有一次使牛作人言,而我们不相信,那么,我们在这一问题上并没有不相信上帝,而只是不相信李维"。我在前文第三节讨论到霍布斯好在出人意料之处突然插入宗教论述,这里(L vii,5-7)正好又是这样一个有趣的例子。虽则霍布斯选择将他的怀疑主义集中在异教徒历史学家身上,但这个例子还是让人想起巴兰的驴(《民数记》22:22-35)。

在那时[也就是在旧约时代]和现在,每一个人都必须通过自己的天赋理性,将上帝赐给我们分辨真伪的法则运用到所有的预言上去(段 20,467)。

这段话有点自相矛盾,它似乎赋予了理性而非启示以优先权,因为理性被认为可用来判断所谓的启示的真假。而另一方面,这些将被用来进行判断的理性的法则却又是上帝赋予我们的,也就是,它们的存在归功于启示本身。这一点在接下来的段落中得到了清晰的解释。霍布斯引用圣经的权威来证明了这些规则。于是,霍布斯给出的解决真假先知之辨别问题的方法似乎陷入到了循环论证。理性必须使用源自启示的法则来辨明启示的真假,但这些法则并不可靠,除非理性由之而来的启示是真实的,而这样就已经推定了真实启示的辨别并不依赖于这些法则。批评家经常声称,笛卡尔在《沉思录》中为理性辩护时,犯了循环论证的毛病,一些人甚至解释说,这一循环论证是故意为之的,作者有意使之被看起来成这个样子。对笛卡尔的这一解释在我看来全然不合道理。但对于霍布斯来说,这种解释却豪无问题,因为,霍布斯的论调毕竟与笛卡尔的全然不同。

霍布斯宣称,上帝给我们提供了区分真假先知的多种方法:在旧约中,真先知布的道必然与主权者摩西的训导相一致,必须具有预言上帝行将实现的事迹的神异力量;在新约中,真先知与否只有一个标志:他必须宣导耶稣就是基督,也就是弥赛亚。"任何人只要否认这一条,就不论他表面上看来能行什么奇迹,都是一个假先知,*而布这种道的人则是真先知*"(《利维坦》,第三十六章,20,468)。这句话中的楷体字部分(没有在拉丁文版中出现)似乎使耶稣即是基督的布道成了真先知的充分条件,能行奇迹不再是必要的,这显然与其他段落的内容相矛盾,因为这些段落里,行奇迹的能力是预言者的必要条件(比如《利维坦》,第三十二章,7 和 EW IV,330)。

即使我们解决了这个矛盾,霍布斯迄今为止的观点也只是,所赋予我们的法则仅仅可以用来决定在圣经里谁是先知,而如果在此时此刻,某人声称自己可代言上帝,那我们该如何判定他是否是先知呢?

霍布斯并没有解决这个问题。而他在《利维坦》第三十二章第七段讲到这个问题时,其答案似乎包括两个标准。这两个标准中的任何一个都是必要不充分条件。它们是:行奇迹和不传布除开已建立的宗教外的任何其他宗教。很明显——但霍布斯并没有讲出这个结论①——根据这些标准,一国的先知在另一国,就可能不是先知。如果这条规则得到适用,一种预言宗教如何能出现它的第一个先知呢?这个问题也未明确。

但我想,这些标准的最重要的后果是:使行奇迹的能力处于十分危急的状态。② 如我们所能见到的那样,在讨论霍布斯关于奇迹的观点时,这具有一种取消预言作为当代我们与上帝间交流方式的效果。当布拉姆哈尔迫他回答:他认为这世上是否真的有预言类的东西?霍布斯承认了其观点的这种后果,强调说,圣经时代是有过真先知的,但他却否认自圣经新约福音书的作者圣约翰去世后还出现过先知(EW IV,324-27)。上帝为什么不再用这种方式和我们交流了呢?这是一个很有意思的问题。

这其中的许多问题在斯宾诺莎关于预言的讨论中也有出现。如霍布斯一样,他也将先知视为上帝与人类之间的中介,是神启的媒介(III/15)。他也同霍布斯一样,强调即使是先知,他们也很难明白自己从上帝那里接受了启示——这并不是因为他们不信仰上帝,而是他们需要一个神迹,以确认是上帝在同他们讲话(III/30,cf. I/106)。如果先知本人需要神迹,那么,他传道的那些对象也就需要神迹,除非他所布的道都在摩西戒律之内(III/32)。但即使有了神迹,预言的确定性也仅仅是道德上的,并不精确。斯宾诺莎也喜欢引证以色列国王亚哈,用它来说明上帝也可能发送些错误的预言,以此欺骗人(III/31 中

---

① 布拉姆哈尔反对说,如此则"两个先知在不同国家同时预言了同一件事,则一个是真先知,而另外一个却是假的?"(页476)霍布斯的答复明显逃避了这个问题:"这个结论不对,因为既然他们宣导不同的教义,就不可能用同一个奇迹来证明他们各自的教义(EW IV,328)"。

② 在DH xiv,12,霍布斯曾把不行奇迹的假先知和以科学自命的占星家相比,称他们并不意图骗取愚人的钱财。

引用《列王记》上 22:20－23)。

与霍布斯不同,斯宾诺莎并没有就人可能会去劝服同伙、使他们承认自己是神启的接受者的外部动机多费口舌。他有关预言的主要点是倾向于去颠覆先知们的工作,甚至是真先知们的工作(霍布斯尽管对此也充满了怀疑,却终于不愿意走出这一步)。"带着某种奇怪的轻率态度,每个人都说服自己,承认先知知晓一切(III/35)"。但事实上,他们对许多事情都很无知,其观点也不统一。即使是最权威的先知摩西,甚至在关于神学最重要的问题——上帝的性质上,他也有搞错。他不理解上帝是无所不知的、无所不在的、上帝只是用自己的律令来指导人类的行动(III/38, §35,40, §45)。他说,上帝是仁慈的、和善的,而且极擅嫉妒(38, §36)。摩西所言上帝创造了除虚无外的一切也并不明确,尤其他认为的其他众神都依赖于上帝这一观点更是如此(39, §37)。摩西并不明确地是个一神论者,预言传统里的这个中心人物对上帝的概念非常粗糙。而且,其他的主要先知与他的观点也相左。以西结的观点与摩西的观点就大相径庭,以至于拉比们几乎把《以西结书》排除在正典之外(III/41, §49)。若非亚拿尼亚为之辩护,他的著作还可能不会流转至今。但亚拿尼亚在解释《以西结书》的过程中,对原文可能作了篡改,以使其更加容易接受。而其他的先知也有遭遇同样的问题(§§50－51)。

对斯宾诺莎来说,先知之最重要的并不在于其神学信仰(这种信仰经常是比较原始粗糙的),而在于其道德训导(III/37, §31;31, §10)。这个观点很激进,据迄今为止我所发现的,霍布斯仅在《利维坦》第八章一段很奇怪的话里面涉及到了这一点。在这段话里,他把预言能力与癫狂相提并论。这是散见于《利维坦》第一部分有关宗教主题出人意料的逸笔之一,我在前文中已经分析了不少这样写作的例子。霍布斯讨论了智慧的美德及其缺陷,在后者中,他着重关注癫狂。他认为,癫狂是人处于超常的放纵的激情时的状态,经常源于身体器官的结构不良(《利维坦》,第八章,16－17,139)。霍布斯注意到,癫狂者并不总是表现为放肆的行为,他用那些自认为受到神启的人做例证:"如果没有任何其他东西流露他们的疯狂情绪,那么他们狂妄地冒称具有这种神的启示便是十足

的证明”,[1]这个判断让布拉姆哈尔主教抱怨说,霍布斯使先知、疯子和幽灵附体的人之间的区别甚小(EW IV,324)。

霍布斯在为自己辩护时称,如果他将先知等同于疯子的话(他否认这一点),只要看看犹太人的观点就可以了,“犹太人,不管是旧约中的还是新约中的,都视他们[即先知们]和疯子、幽灵附体的人一样(EW IV,327)”。在《利维坦》第八章中,霍布斯曾称,犹太人把这些人叫做“癫狂的先知或者是幽灵附体的人(根据他们所认为的幽灵的好坏区分)(段25)”,这句话(指“犹太人,不管是旧约中的还是新约中的,都视他们[即先知们]和疯子、幽灵附体的人一样”)正好是对这一段的总结,虽然这一总结是不正确的和充满偏见的。也就是说,犹太人将癫狂解释为被幽灵附体。如果他们认为这幽灵是好的,就称这个癫狂者为预言者先知,否则,就称这个癫狂者为被幽灵附体的人。在对布拉姆哈尔的答复中,霍布斯表示,自己从旧约和新约圣经中,已经引用众多篇幅证明了这一点。但事实上,在《利维坦》第八章的相关段落中,他仅引证了三段话,其中两段源出于《新约》(《马可福音》3:21,《约翰福音》10:20),另一段源出于《旧约》(《列王记》下9:11)。只有引自《新约》中的两段话是关于幽灵附体说的(两次都有关耶稣),引自《旧约》的仅仅是说,耶稣身边的某个人认为给耶稣施膏礼的那个无名先知是个疯子。

霍布斯与斯宾诺莎的相通之处不在迄今为止我的描述之中,而在于霍布斯对待魔鬼附体说的方式。他并不认为异教徒用附体之流的言辞来阐释癫狂很奇怪,因为,如他所指出的,他们经常将“自然的偶发事件”归因于魔鬼。但他却对犹太人吸收了这一理论甚感不解,因为在旧约中,并没有任何先知曾声称,他们预言时,上帝之灵的确在他们的身体之内。上帝并不在他们的体内讲话,而是通过梦和异象讲话。的确,在旧约中,似乎只有一些对邪恶幽灵信仰的痕迹而已,有关对幽灵附体的信仰的证据也很少出现。虽然在新约时代,这些信仰已

① 拉丁文版III,60:“即使没有其他的什么东西可以表明他的疯癫,但在我看来,这种诈称神启本身就是其疯癫的最明确的标志。”

经很普遍了,但看起来似乎是相对较晚近时期在犹太人思想界发展起来的。[①] 霍布斯将其解释为一种普遍的人类堕落:

> 穷究自然原因的好奇心……因为发现某人心灵具有任何奇异或不寻常的能力或缺陷的人,除非是同时看出了可能的原因是什么,否则就很难认为这是自然的;如果不是自然的,他们就一定会认为是超自然的;这样说来,要不是神或魔附体又是什么呢?(段 25,144)

但是这种解释给霍布斯带来一个问题。从新约中看来,甚至连耶稣也相信了邪魔附体,以至于把癫狂者看成如同被邪魔附体样。霍布斯虽然没有专门引用文本说明,但他大概想到了加大拉猪(恶魔进入猪群,使它们撞下山崖,投海而死)之类的故事(马太福音 8:28 - 34,马可福音 5:1 - 20;路加福音 8:26 - 39;参见马太福音 12:22 - 32;马可福音 3:22 - 27;路加福音 11:14 - 23)。霍布斯并未将所有的对幽灵的信仰都视作迷信,他还因为撒都该教派一概否认所有的幽灵,而批评他们“径直走到了无神论的边缘”。但他似乎为耶稣接受了魔鬼附体说而感到羞愧:

> 救主基督为他们[即癫狂者]医病的时候又为什么把他们看成是鬼附了体、而不把他们看成是疯了呢?(段 26,145)

即使这种信仰不被打入迷信之中,也不可能用“穷究自然原因的好奇心”来解释耶稣对此信仰的接受。霍布斯的解释暗示:耶稣并未

---

① 参见 James Efird 在《哈珀圣经词典》(*Harper's Bible Dictionary*)中关于魔鬼的条目。而且,《撒母耳记上》(18:10 - 11)也有《旧约》关于信奉魔鬼附身的证据。这些文字在其他相关方面也很有趣:钦定版圣经在翻译动词 naba' 时,把扫罗说成是在上帝的邪灵的影响下做预言;更近一些的翻译版本(诸如修订标准版和宋西诺出版社的版本)说扫罗是在发狂的状态下做预言。宋西诺版解释这个词说:“扮演先知”,暗示扫罗表现出“与预言牧师的着魔与狂喜相关的身体的激情状态”。

真正地和他的观众一起共同享有这一信仰,他仅仅是入乡随俗而已:

> 我所能提出的答复只是对于那些以同样方式提出圣经反对地动说的人的答复。圣经之作只是向人昭示天国,并使他们准备好做上帝忠顺的子民。至于世界及其哲学则让世人去争论,以便锻炼他们的自然理性。

这正是斯宾诺莎在《神学-政治论》第十三章的意思,但是,对于霍布斯来讲,即使对这一观点,他也有些踌躇,因为他并没有把服从上帝这一理念太当一回事。如斯宾诺莎在《伦理学》中说明的那样,把上帝的权力看得和尘世间王的权力类似,或仅仅是更大一点,这种想法并不合适(E IIP3S)。

布拉姆哈尔在霍布斯关于预言的写作中,发现了其暗含的世间没有预言之类的事情这一观点,但霍布斯否认了这种说法。他认为,虽然现在没有先知了,但从历史上来看,至少还是有过真先知的。与斯宾诺莎不同,霍布斯从未明确地对被圣经认作真先知的人的权威提出质疑。而且,他可能也已经发现斯宾诺莎对先知们的神学信仰的公开指责,但他未敢表明这一更大胆的观点。在他明确的观点中,大部分主要观点——诸如:假先知可能通过展示奇迹和做出正确的预言来欺骗我们;一般而言,即使是真先知,上帝也仅通过梦和异象与他们沟通,先知们可能很容易把这些梦与异象和纯粹的自然事件混为一团;甚至是他把预言和癫狂的相比同等这些使布拉姆哈尔主教反感的东西——霍布斯都近乎合理地声称得到了圣经的证实。[①] 所以,他的明确观点都不会以不可接受的异端面貌出现。的确,他所关注的认识论问题非常重要,在圣经中也得到了充分的证实。当代的一些圣经研究者也认为,早期的基督教会领袖们可能有意地压制了预言运动的萌

① 参见《申命记》13:1-5,霍布斯(L xxxii,7;xxxvi,段 11,19,20,页 461,466,467)和斯宾诺莎(III/31,87,96)都有重复引证,另外,《马太福音》24:24(分别被 L xxxii,7;TTP III/31,69 引用)、《民数记》12:6-8(分别被 L xxxvi,11;TTP III/20 引用)的被应用情况也同样如此。

芽,因为他们经历了区分真假先知的重重困难。① 通过紧贴圣经,将自己的关注点限制在一些矛盾难明的要素上,霍布斯给自己设置了一个有益的防护罩。但是,既然连先知都用克里特岛人的坦率态度告诉我们:这些[其他的]先知假托上帝的名说假预言,你们不要听他们的话(《耶利米书》14:14,23:16,霍布斯在《利维坦》,第三十六章,19,467中引用),那霍布斯为什么不抛开圣经呢?

五

奇迹　霍布斯关于奇迹的讨论(《利维坦》第三十七章)始于一个不太正式的定义,随后,他用了几段文字对它作了一个更精确的描述。霍布斯首先从语源学上考察,表明"奇迹"指的是上帝令人惊叹的业绩,因此也被称作奇异之事(段1,469)。于是,问题就变成了:令人类感到惊奇而啧啧称羡的事情是什么?他认为,有以下两种特征的事物容易让人感到惊奇:(1)新奇,"也就是类似的事情从未或很少发生过";(2)"事情发生后,我们无法认为是通过自然方式完成的,而只可能是上帝亲手完成的(段2,470)"。在随后的几段文字中(3-5自然段),霍布斯认为,这两个条件都是必要的,起初他似乎认为这两个条件合在一起就是充分条件。但随后出现了第三个条件:(3)如果一事件"行出来为的是使人们相信上帝的使者、代理人和先知,使人们因此而知道他们是由上帝召遣和使用的,因而也就更加愿意服从他们"(段6,471;拉丁文版中楷体字缺失)。

这第三个条件又回到了他在第一段所描述的那个主题,他称奇迹也叫神异之迹,

> 由于其中大部分是用来显示上帝的命令的,是在如果没有这些奇迹时,人们(根据其个人的天赋理性)就会在什么是和什么不

① 参见 Robert Wilson 在《哈珀圣经词典》(*Harper Bible Dictionary*,页830)中有关语言的文章。

是上帝所命令的事情之间发生怀疑的情形下行出来的……(强调为作者所加。)

这里出现了一个小矛盾,霍布斯先前所谓的不过是普通的、并不具有普遍性的特征现在变成了奇迹的本质特征。但霍布斯却有一个有趣的理由来坚持这个特征。他说,我们并不认为创世和毁灭了所有生命的大洪水是奇迹,

由于它们不是为了使人们相信某一个先知或其他上帝的代理人……因为任何事情不论怎样令人惊奇,由于人们天然相信万能的主可以做出一切的事情,所以其惊异之处并不在于它竟然能完成,而在于它是上帝应人的祈求或所说的话而引出的。(段 6, 471 - 72。拉丁文版中楷体字部分缺失。)

但如果我们认真地信仰上帝万能,我们就不会对任何事物感到惊奇了,除非上帝会按照人类的指令办事!

然而,霍布斯对奇迹的最终定义并不仅仅是这三个条件的综合:

奇迹是上帝(通过在他创造世界时所运用的自然方式)为了向选民说明前来拯救他们的特殊使者的使命而行出的业迹(段 7,473)。

虽然前两个条件——新奇和我们无法设想出其自然原因——还可能暗含在那个插入语中,但我们仍有可能认为,它们在这个定义中被漏掉了。而最有趣的新的变化在于,霍布斯提出了上帝的选民的概念。他认为奇迹并不意图说服任何天性好疑的人,而是在于劝服那些已被上帝选中作为拯救对象的人去相信某人是上帝的代表。所以,不要指望所有见过奇迹的人都会被它折服,如果有人对此表示怀疑,这也并不能否认它作为奇迹的存在。

这样可能会导致类似可证伪性的问题,但霍布斯却可以用圣经证明这一点。他首先(段 6,472 - 73)讨论了一个看来相当简单的案例。

在《出埃及记》(4:1)中,当上帝命令摩西召集以色列人众,带领他们离开埃及。摩西抱怨说,人们不会相信上帝曾在他面前显现过的。于是,上帝就教摩西怎样施一些奇迹。这些奇迹虽然没有说服法老(因为上帝使他的心刚硬),但却是说服了那些以色列人。霍布斯的论述到这里并没有什么问题。

紧接着,霍布斯开始转向《马可福音》(6:1–6)中一段有疑问的文字,这段文字描述耶稣回到拿撒勒,发现自己遭拒,说道:大凡先知,除了本地、亲属、本家之外,没有不被人尊敬的。马可福音中这样讲道:

> 5a 耶稣就在那里不得行什么异能(kai 'ouk 'edunato 'ekei 'oudemian dunamin poiesai),5b 不过按手在几个病人身上,治好他们(eime 'oligois 'arrostois 'epitheis tas xeiras 'etherapeusen)。6a 他也诧异他们不信(kai 'ethaumazen dia ten 'apistian 'auton)。(强调为作者所加。)

许多圣经评论家都发现这段文字很棘手。举例来讲,虽然引文的后半句[5b]已经稍稍和缓,但安科尔版(Anchor)圣经仍然称引文的前半句[5a]是关于耶稣的局限性的最强烈表述。① 伊拉斯默斯(Erasmus)在这方面有一些解释:

> 虽然耶稣是全能的,也愿意尽可能地去拯救人,但由于其熟人和亲属的不信,他在同乡人间不得行太多奇迹。他在其他人那里,就曾很容易地治好了许多疾病、驱走了恶鬼、疗好了癫狂的人,但在自己乡邻间,他仅治好了几个病人……②

但伊拉斯默斯却没有解释,一个全能的人怎么会在自己的同乡人

---

① 《马可福音》(Mark),C. S. Mann 翻译并评论,Doubleday/Anchor,1986,页 290。

② 伊拉斯默斯,《伊拉斯默斯〈新约〉阐释第一卷》(*The first Tome or Volume of the Paraphrase of Erasmus upon the Newe Testamente*),Delmar,NY,1975,最初编定于 1548 年。

拿撒勒人那里,就不能行奇迹了。

而那些希望使福音书内容一致的评论家们一般都注意到,马太福音中的这句话说得并不一样:

> 耶稣因为他们不信,就在那里不多行异能了(《马太福音》13:58)。①

加尔文对此评论说:

> 马可福音更强调,耶稣不能够行太多奇迹。但他们基本上完全同意:是基督同乡人的不信阻碍了他在那些人中间行更多的异能。耶稣已经让他们尝试过了这些异能,但他们故意麻木自己,不去察知……当主看到自己的力量不能被我们接受,他最后便收走了。然后,我们却又抱怨他没有给我们帮助,其实这些帮助已经被我们的不信排挤得远远的了!马可福音用基督不能够这个说法放大了那些阻碍他行善的人的罪业。并不是说,上帝被战胜了,弄得上帝似乎很羸弱似的。之所以如此,不过是因为他们不允许他行异能而已。②

如果我说自己不懂,我希望能够得到谅解。因为在我看来,如果耶稣的异能未得施展应归罪于不信者的顽固坚持,那这就意味着这些

---

① 我引用的是修订标准版《圣经》。其他版本差不多都与此相一致,但 W. F. Albright and C. J. Mann, Doubleday/Anchor, 1971 版本是个有趣的例外,该版本的表述为:"因为他们不信,上帝便没有在那里展示太多的异能"。这个版本达到了某些评论家所寻求的一致性,但 Albright 和 Mann 就此没有什么论述,因此,我不知道他们是如何达成这一点的。

② Jean Calvin,《新旧约、马太福音、马可福音与路加福音的一致性》(*A Harmony of the Gospels, Matthew, Mark and Luke*), ed. by David and Thomas Torrance, tr. by T. H. L. Parker, Eerdmans, 1972, vol. II, 页 136。关于新旧约一致性的写作传统可以追溯到奥古斯丁,因为怀疑主义者倾向于指出新旧约之间的不一致,从而对作为历史的新旧约提出质疑,而奥古斯丁的写作目的就是为了回应这些怀疑主义者。参见 Aurelius Augustinus,《论新约福音书作者的一致性》(*The Harmony of the Evangelists*), in Works, ed. by Marcus Dods, Edinburgh, 1873, vol. 8, 页 148-49。奥古斯丁虽然讨论了这些受到怀疑的章节,但他并不承认加尔文试图清除的明显的不一致之处。

不信者力量超越了耶稣的力量,至少就这件事情来讲是这样。但或许我的不理解仅仅印证了这句箴言:若不信,则不明。

无论如何,如伊拉斯默斯和加尔文所指出的那样,根据马可福音,耶稣的确还是在拿撒勒行了一些奇迹,据此可以得出结论:上帝的力量可以征服我们的阻抗。

> 我们可以据此得知,基督的善和他们的恶意相抗争,并胜利地得以显现出来。我们每一天都在经历同样的事情,由于我们没有提供一个进入的孔道,他虽然正当地、必要地约束了自己的力量,但我们仍然看到,他在无进路处找出进路,没有停止为我们做善事。这一努力漂亮极了!我们妄图用各种方法抑制上帝的仁和,使它远离我们,但它成功地突破了我们的抑制。尽管我们不情愿,但他仍使这仁和行于世间。

但我还是认为,这根本上是矛盾的。如果上帝万能,他总能赢取斗争的胜利,那就没有什么真正的斗争可言了。负责任的结论应该是:如果上帝愿意,他就总能征服我们的不情不愿。除非他不愿意,否则,就不必要留待我们在我们的顽固不化似乎获胜的情形下,再做什么解释。

一些现代学者推测说,马可福音是一种早期圣经叙述的再现(可能是猜测中已失传的 Q 资料,一种口述传统),他(或是后来的某位编订者)通过引入 6:5b("不过按手在几个病人身上,治好他们")的条件,对 6:5a("耶稣就在那里不得行什么异能")尴尬处境做出了反应。马太福音同时使用了马可福音和 Q 资料作为其成书的资源,它将"不得行(【译按】could not,不能够做之意)"改成"不多行(【译按】did not,不去做之意)",以应对这个尴尬问题。[①] 这种见解反映了研究者对文本的批判态度(霍布斯和斯宾诺莎有时候被认为是该研究取向的

① 见《圣经考释大全》(The Interpreter's Bible),Abingdon Press,1951,卷 VII,页 61-65,729. 但对福音书之间的关系问题的解答并无定论。所以 Mann(在 Anchor 版马可福音中)否认马太福音是根据马可福音写成的,他认为(奥古斯丁早就这样认为)马可福音是依据马太福音写成的。

首创者[①]),但它对于解决这个神学难题来讲,却毫无用处。

霍布斯如何对待这些神学和解经方面的问题的呢?他曾这样讲道:

> 《马太福音》13:58中写到我们的救主时说,他在本地因为他们不信而没有多行奇迹;《马可福音》6:5则不作"不多行奇迹"而作"不得行甚么奇迹"。[②] 这并不是由于他缺乏神力,这样说便是渎神;而且也不是由于奇迹的目的不是为了使不信的人皈依基督,[③] 因为摩西、先知、我们的救主以及其门徒所显的奇迹都是为了使教会人数增加;这是因为奇迹的目的为的不是使教会增加一般的人,而是增加应当得救的人,也就是增加上帝的选民。[④] 我们的救主既然是从他的父那里差遣来的,他就不可能运用自己的权能使父所抛弃的人皈依。(段6,473。拉丁文版中楷体字部分缺失。)

行文至此,我们可能会有如下思考:(1)霍布斯引用这些文字首先是颇有点让人迷惑不解的,因为它们并没有(如《出埃及记》那样)明显地涉及到上帝的选民说;(2)尽管霍布斯用有关选民的教义来解释道,非如此则必然无法理解拿撒勒人的不信阻碍了耶稣在当地行奇迹的事实,以使他们与上帝的选民说相关,但霍布斯给出的解释本身仍然是让人颇感迷惑的。对此,我们不应该(以《马可福音》为标准)理解为,耶稣确实不得在拿撒勒行奇迹,因为他这样做就会渎神,我们应该理解为,耶稣确有能力在拿撒勒行奇迹,但因为上帝没有预定这些人作为拯救的对象,所以他不能使用他的异能。其含义似乎是,耶稣不得使用自己的异能行奇迹,原因在于上帝,因为上帝没有预选拿撒勒人作为拯救的对象,这样就已破坏了上帝赋予圣子耶稣异能的目的。克拉伦敦(Clarendon)反对这种说法:

---

① 同上,vol. I,页127-132。

② 拉丁文版从马可福音中引用了这整段话。

③ 拉丁文版中写作:"远非要我们去认为上帝缺少神力,也不是说奇迹的目的不在于使不轻信者皈依"。

④ 在拉丁文版中缺失。

> 救主耶稣在拿撒勒被赐予生命,并在这里生活了三十年之久,认为所有拿撒勒人应被施与永恒诅咒、遭受非难,这并不合理(页217)。

霍布斯的解释似乎确实需要这个假定,而这个假定似乎也确实不怎么合理,尤其是这些人包括了耶稣的家人,还包括玛丽亚。(3)霍布斯对文本的解释似乎还需要对圣父和圣子做一区别,虽然我还未见到针对这一点的评论,但它却有可能会令其读者不悦。克拉伦敦倒也确实引起了对这一事实——霍布斯未曾提到马可福音6:5b中叙及的例外——的关注。

无论如何,霍布斯的论述还在继续,他接着对另外一种解读提出了反对意见,

> 有些解释马可福音这段话的人说,他"不得"一语是用来代替他"不想"的。这种说法在希腊文中并没有先例。在希腊文中,关于没有意志的无生命物有时用"不"代替"不得",但用"不得"代替"不"的时候却从来没有过。这样做就在软弱的基督徒之前设下了一个绊脚石,就好像基督除开在轻信的人之中以外就不能行奇迹似的。(拉丁文版中楷体字部分缺失。)

这在几个方面都让人不解。谁是那个"他们"、谁把他不得解读作他不想、又是谁因此而在软弱的基督徒前设下了一块绊脚石呢?或许霍布斯指的是加尔文。加尔文声称《马可福音》和《马太福音》"本质上完全一致",可能因而被认为在暗示说"不得"和"不想"是相等同的。① 无

① 或者并非如此。霍布斯同时代人、英国国教徒John Lightfoot似乎设想了一种相似的等同关系:"因此,由于他们的不信,他没有在那里行多少大业绩。马可福音说'耶稣就在那里不得行什么异能。'意思是说,没有太多人需要异能,但它却将此与耶稣的意志和行业绩的原则联系起来了。"《新约的一致性、编年和次序》(The Harmony, Chronicle and Order of the New Testament), *Works*, ed. by John Rogers Pitman, London, 1822,卷3,页89。该书最初出版于1655年,已经是《利维坦》发表四年之后了,因此推测来,Lightfoot不会是霍布斯的批评目标,但这表明霍布斯可能在布道会上听说过此类观点。

论如何,霍布斯明确声称,对福音书的这种一致化扭曲了原文本的意义。这些别样的评论家们假定:如果按照最正常的方式来理解,这些话就会产生耶稣行奇迹的能力有赖于人们对他的轻信这种暗示效果,因此,他们为这句话提供了一种不太自然的阐释。这种令人不快的假设在那些别样的、无名的评论者中多有反映,随着他们的观点遭到正式拒绝,这种假定也就被否认掉了。

尽管传统的批评家们显然对圣经中耶稣能力有限的暗示甚感尴尬,但是,我仍然必须去找出这样一个人:他持有《马可福音》暗示了耶稣行奇迹有赖于人们的轻信的观点,这似乎是霍布斯对这一论争的特殊贡献。否认不得行的不太明确的意指,这种文本解读方式难道不是霍布斯本人的杰作么?他不是和他所批评的人一样,生造了同样的一个假定、从而在软弱的基督徒面前设下了一块绊脚石么?他不是在否认不敬的观点中造出这种不敬的观点么?

当然,本章的不少段落都怂恿了对奇迹之描述的怀疑主义,并强调了骗子面对这些轻信者时的易于得逞。比如,在第九段中,霍布斯就指出,任何被创造的灵都不能行奇迹。如摩西似乎能行奇迹,但事实上却是上帝在行奇迹。在紧接下来的段落中,霍布斯开始处理一个明显的反例:在《出埃及记》第七、八章中,埃及的术士就能和摩西与亚伦(部分地)行相同的奇迹。霍布斯可能辩解说,这是上帝计划的一部分,是他赋予了这些术士特殊的力量,以使法老的心刚硬。但他又认为,这些术士的所作所为:

> 如果它并非超自然的,因为使行骗的人要行法术根本无需唱高调研究自然原因,而只要细察人类一般的无知、愚昧和迷信就行了;那么看来似乎证明了魔术、巫术和法术的力量的那些经文,意义就必然和初看起来有所不同……于是这一切的奇迹便都只在于行法术的人骗了人;**这根本不是什么奇迹,而只是非常容易做的事情。**(段 10 - 11,474 - 75;拉丁文版中楷体字部分缺失。)

霍布斯继续说,如果骗子关于自然原因的知识较民众多,其骗术

就很容易得逞。因此,天文学家就能很容易通过预言日月食来对那些没有什么天文学知识的人行骗,口技表演者也可以使人相信他们听到了天堂的声音。我们要是看一看串通一气所行的欺诈,就会发现不论我们做什么,都可以让人相信。

> 因为如果有两[拉丁文版:无耻的]个人狼狈为奸,一个人装成跛子,另一个人用符咒来医治的话,就可能骗住许多人;要是有许多人沆瀣一气,让一个人装成跛子,另一个人用符咒来医治他,其余的人都作见证,那就会骗住更多的人了(段 12,476)。

在霍布斯所有关于人们"轻信假冒的奇迹"倾向的描述中,他没有明确地做出任何暗示说:某广为认可的先知的某奇迹是假的。他抵制的仅是埃及术士和死灵师隐多尔等人的巫术(第三十六章,8,458)。霍布斯可以,也确实引证了圣经,[①]警告我们不要将行奇迹作为鉴别某公认的先知之预言真假的标准。但最终,他所有宣称的结论是:我们必须细察一切所谓的奇迹,去弄清它们是否真的超出了人的自然能力,对于那些剩下的可疑案例,如果没有声称支持除上帝的代理(当时是摩西,现在是教会首领)已创立的以外的其他宗教,我们就认可为奇迹(《利维坦》,第三十七章,13,476-77)。霍布斯不否认,在圣经时代可能有奇迹出现过,但他明确地说,现在不可能再发生奇迹了(《利维坦》,第三十七章,12,477;第三十二章,9,414;参见 DH xiv,4)。

这里出现了一个明显的循环论证问题(我是这样看的):在关于奇迹的章节中,判断一个奇迹的真假需要看它引以为靠的教义是否为真,但在关于预言的章节中,判断先知代上帝言之宣称的真假则必须

---

① 《申命记》(13:1-5),《利维坦》第三十七章,13,476。霍布斯也引证了《申命记》(18:21-22),这一点颇有点让人不解,因为它似乎在说,真实的预言是真假先知的区分标准,而霍布斯先前已经对此表示了反对意见。

看他能否行奇迹。如果霍布斯明白这个循环论证的问题,那他就是没去关注它,或者是根本没注意到这个问题,再或者,就如施特劳斯认为的那样,他是要将此留给读者来发现。

如同休谟在《人类理智论研究》中所做的那样,霍布斯关于奇迹的批判也是认识论的。他并不否认奇迹曾经发生过,他只是认为,我们不应该轻易地去相信任何关于奇迹的宣称。和休谟不一样的是,他没有做出这样一个推理论证,该论证从奇迹的本质开始,通向人们对任何关于奇迹的宣称都一概接受的内在非理性。他也没有将奇迹描述为是对自然法则的践踏。斯宾诺莎的批判较休谟更早一步提到了"对自然法则的践踏"的说法,他比霍布斯和休谟都更加激进,他认为从来没有出现过奇迹,因为真奇迹在理论上是不可能之事。

同霍布斯一样,斯宾诺莎关于奇迹的论述(《神学 - 政治论》第六章)①也是从谈论对这个词的普遍理解入手的,并从语源学上加以论述。他认为,人们称为奇迹的是那些不明原由、因而被设想为发生在正常自然秩序之外的事物。他们把自己不理解的事物认为是惊奇之事(§§1-4)。他们很高兴地认为,上帝待他们如此之好,以至于可以打破自然规律,为他们的利益安排事物(§§4-5)。但是,这种关于奇迹的普遍观念建基于对上帝之力与自然力的错误区分上(§§2-3)。任何按照自然法则发生之事都是自然力的表现,但事实上,它们也同样是上帝之力的表现,因为自然法则正是上帝关于自然的律令。如果将它们设想为是独立于上帝的自然力之表现,这样就限定了上帝的力量。如果上帝要对抗这自然法则,那他就是要去反对自己的意志、理性和本质,这是很荒谬的(§§7-13)。如果我们以奇迹来理解一事物:它不仅与我们平常的自然体验相反,而且实际上还和自然法则相对,也就是说,不仅在人类知识发展某一程度上不可理解,而且

① 我曾撰文详细地论述过这一问题,并为斯宾诺莎关于奇迹的观点做了辩护。该文收录于《第一届意大利斯宾诺莎学术会议论文集》(*Proceedings of the First Italian Congress on Spinoza*),Emilia Giancotti 编,Naples,Bibliopolis,1985,但我在那篇文章里的观点稍有不同。

还不能用自然法则在原则上予以解释，如若如此，就不可能有什么奇迹（§§14－15）。

因此，严格地来讲，不存在什么奇迹，原先关于奇迹的所有记载都肯定搞错了。斯宾诺莎不像霍布斯那样，耽于细述最初声称可以行奇迹的那些人故意行骗的可能性。在他看来，奇迹之所以出现，原因不是最初的观众未把握所见到的事物的真实本质、不能理解该事物赖以发生的自然法则，就是在描述该事物时，圣经的作者们在描述自己明白的彻底的自然事件（§§57－64）时，采用了一种矫饰的语言，以使他们的叙述能有效地使人们信服（§§49－50）。

不过，这并不是斯宾诺莎的最终结论。斯宾诺莎确实认为，如果我们以目前所描述到的方式来理解奇迹，就没有，也不可能有奇迹。但他并没有坚持这种描述。相反，他似乎更喜欢自己如下的正式的界定：

> 若“奇迹”一词不和人类的观念联系起来，它就不可能被理解。奇迹不过是我们无法附会其他熟知的事物、对其自然原因做出解释的事迹而已，或至少是述写奇迹的人无法如此解释的事迹（III/83－84，§13）。

当然，在该词的这个意义上，斯宾诺莎会承认他们是奇迹——奇迹就是其自然原因无法被我们解答的那些事件。

斯宾诺莎关于奇迹的诸多章节虽然讨论了践踏自然法则的不可能性，但他并没有太多集中地讨论这一点，他集中讨论的是：无论是我们把奇迹定义为违反自然法则之事，还是把它们按照斯宾诺莎所认为的方式来界定，奇迹都没有什么宗教上的重要性可言，因为，我们不可能借它们对上帝之本质、存在与天命有所了解。斯宾诺莎不仅从自然理性（§§16－29），还从圣经方面对此做出了论述（§§30－38）。由于其论证的复杂性，我很难在这里做出总结，但我必须指出，为了从圣经中证实其观点，斯宾诺莎和霍布斯一样，强调了《申命记》（13：1－5）中的同一段话，以表明即使是骗子先知也可以行奇迹，人们若不真

正认识上帝、爱上帝,他们由于奇迹很容易信从真的上帝,也容易信从假的上帝(§31)。

对于任何不愿接受霍布斯提供的例外解释并认为应该把奇迹界定为对自然法则的践踏而非人类的无知的读者来讲,斯宾诺莎的观点的确否认了奇迹的发生。如果读者认可了斯宾诺莎对如此理解的奇迹的拒绝的话,他就不得不拒绝所有圣经中描述的奇迹,甚至是摩西和耶稣行的那些奇迹,并得出论断说,如果不是这些奇迹最初的描述者误解了他们所见到的事物,就是我们搞错了这些描述的性质。这确实是相当激进的观点,较之霍布斯的观点更激进些。但是,斯宾诺莎有关奇迹的章节当然也同时引起了对其泛神论的质疑。因为他以自然力来界定上帝的力量,随后又声称,我们如果更好地理解自然,就可以更好地理解上帝。这样就有其早期的批评者们追问:斯宾诺莎是否对上帝和自然做出了有效的区分呢?[①] 我无意指出,这也是霍布斯想要但却未能踏出的一步。

六

圣经的权威　霍布斯在《利维坦》第三十二章的结末将我们的这三个主题联系在了一起(段 9,414)。因为奇迹不再发生,我们现在不再有任何活着的可证实的先知,所以必须依赖圣经去教导我们对上帝和人类的责任。不幸的是,他对待圣经权威的态度把对上帝之认识的这一资源也颠覆掉了。对圣经权威的讨论在《利维坦》的第三十三章。最初,霍布斯是把它作为圣经的作者身份问题提出来的。在本章的最后,霍布斯当然会做出让步,以一句没有疑义的话作结论:上帝是圣经"最初的和最原创性的作者(段 21,425)。"但最首要的问题却是:"谁是被当今教会视为正典,也就是描述出了基督徒生活戒律的各书的原初(人类)作者?"霍布斯从质疑声名狼藉的(斯宾诺莎会说,这几乎是

---

① 参见 Oldenburg 和斯宾诺莎关于《神学-政治论》的通信,见于第 68、71、73、74、75、77、78 和 79 信。

人所共信的[①])摩西写了《摩西五书》的主张开始,他指出,有些篇章中的言辞表达方式只适合这些事件过去一段时间之后的记叙者,比如,在作者谈到摩西时讲道:"只是到今日没有人知道他的坟墓"(《申命记》34:6)。

人们竟相信,一本描述摩西去世的书竟是由死者自己写的,这在我们看来似乎让人迷惑不解。但霍布斯的同时代人就是这么认为的。霍布斯写道:"我们如果说摩西谈到自己的坟墓时竟然讲:到他还活着的时候仍然没有找到,这话即使是用预言的方式讲的,也是一种奇怪的解释"。[②] 也就是说,即使摩西预先就知道他的墓葬地将不会被发现,这也不是一种合适的表述这事实的方式。霍布斯还指出,我们也不能据此认为只有《摩西五书》之最后一章是别人写的,其他都是摩西作的,[③]因为在《摩西五书》前面部分也有一些篇章表明,作者是在离开事发地点后记述的。比如《创世纪》(12:6)和《民数记》(21:14)中,作者就曾引证了更古的如今已失传的《耶和华战记》。

霍布斯讲摩西不是《摩西五书》的作者时并未含糊其辞,但确实在某种程度上笔下留情了。比如,对于这五书是距摩西死后多久而作的问题,他就没有太讲清楚。霍布斯起先讲道,尽管"很明显"是在摩西过世后写成的,但在多久之后写成的却又"不太确切"。[④] 然而在论完《摩西五书》,转而论及《约书亚书》时却又说道,这书"'也'是在约书亚之后'很久'才写成的……"(单引号内的内容是作者的强调,其中

---

① 118/18。谁会是斯宾诺莎认为的例外呢?斯宾诺莎去世后,在他的藏书室里发现了一本 Isaac La Peyrère's 的 *Praeadamitae*(1655),因此,他可能在著写《神学-政治论》一书时,就已经熟知该书中对摩西是摩西五书之作者的否认。见《斯宾诺莎藏书目录》(*Catalogus van de bibliotheek der Vereniging het Spinozahuis*),Brill,1965,以及 Richard Popkin,《派累勒》(Isaac La Peyrère),Brill。虽然很难相信,斯宾诺莎不知道《利维坦》,但在他的藏书目录中,却没有提及 1667 年发表于阿姆斯特丹的拉丁文版《利维坦》,也没有提及 1668 年发表的《利维坦》的荷兰语翻译本。如果不是下文中述及的理由,我认为斯宾诺莎很可能指的是 Ibn Ezra。

② 拉丁文版中此一表述的情绪性更强,将这一对立意见描述为"无能的(ineptum)",也就是愚蠢的、笨的,而不仅仅是奇怪的(拉丁文版《利维坦》III,271)。

③ 霍布斯仅在英文版《利维坦》中提到这种说法。

④ 这一让步仅出现在英文版中。

拉丁文版中没有与"也"相对应的词),就是说,他清楚地表明是很长一段时间之后。

霍布斯也承认,虽然摩西没有"全部编写这五书,也没有写成我们现有的这种形式",但不论如何,他仍然是圣经记录下来的他说的那些话的作者。这在《申命记》(31:9)中也有提到,摩西被认为是律法篇的作者,是他把律法篇给了祭司和长老们,叫他们每隔七年全部口念给所有以色列人听。这里,霍布斯确认:这个"律法卷"与《申命记》第11-27章[①]以及"曾经遗失,过了很久以后[②]又被[大祭师]希勒家找到并送到约西亚王那里,约西亚命人向人民宣读,重订了上帝和他们之间所立的约"(段5,418,拉丁文版中没有这句话)的律法是同一卷律法。

把希勒家找到的书和《申命记》,或者是《申命记》的一部分相等同起来,霍布斯沿袭了亚山那西、奎实顿、耶利米等源自公元四世纪的传统观点。尽管当代圣经研究者并不能证实其中的任何一部分出自摩西之手,因为摩西死于公元前十三世纪中期,而当前学界的多数意见认为,《申命记》中最早的部分作于公元前七世纪,也就是据传被希勒家发现并被约西亚用于其宗教改革计划的那一时段。但这一传统观点如今似乎已广为接受。即使霍布斯对这一发现的真实性也有所怀疑,但并未提及。他为描述这一发现引证了《列王记》下22:8和23:1-3,但却没有注意到《历代记》下第三十四章中关于书的发现和

---

① 在拉丁文版中章节号的指示较英语版中更明确些。在英语版中,第二十七章是否包含在内颇有疑问。选取《申命记》中的这些章节作为《申命记》(31:9)中提到的"律法卷"(霍布斯的称法)似乎是比较任意的,因为这样,律法就是从(5:1)开始,而这里却是被描述为一段连续谈话的中段。近代学术界视5-26和28为一个部分,而第27章以第三人称的叙述打断了摩西的第一人称讲话,因而被认为是编辑错误。见《圣经考释大全》(*The Interpreter's Bible*),Nashville:Abingdon P,1981,卷II,页314-318。当霍布斯在《利维坦》第四十二章重新谈到这个问题时,却又认为《申命记》12-26章是摩西所著。

② 在《利维坦》第三十三章,霍布斯关于此卷律法书失传的时间长短并不确切。他在《利维坦》第四十二章(40,548-49)再次谈到这个话题时,推测说(依据《列王记》上14:26)是在Rehoboam在位间失传的,这就意味着在希勒家发现它之前,该书已经失传了约三个世纪之久。

约西亚的改革的关系有一种不同的描述。依照《列王记》的说法，改革始自希勒家献给约西亚新发现的律法书。但据《历代记》记载，发现律法书的时候，改革已经进行了六年之久，这也就是说，并不是该书的发现掀起了一场改革运动，它不过继续推进了进行中的改革运动而已。虽然霍布斯并未自称研究过希伯来语，但大体而言，他似乎有着丰富的圣经知识。因此，我推测他是知道这个矛盾的，只是有意不去提它而已。后文(段20,423)中他还会论及宗教骗子破坏圣经文本的可能性，但在这里却并未提及。再接下来(第十四二章，39，548)，霍布斯认为，此卷律法书是摩西所做的这一主张是约西亚提出来的。他还主要依据次经《以斯拉后书》(14:21)认为，这本书曾在被掳至巴比伦期间再次失传，直到获释之后，才被以斯拉重新找到。

霍布斯非常大胆地否认了几乎其所有同时代人全体持有的关于《摩西五书》的作者的观点，他勇敢地指出，至少这五书的大部分都是在事情经历很久以后，才由不知名的作者根据早先的历史记载(现已失传的)著录而成的。在霍布斯看来，作为五书的一部分，确可追溯到摩西的那些篇章几乎都失传过不止一次。这些事情很重要，因为它们表明，我们和那个先知——根据《申命记》34:10，他可以和上帝面对面讲话——之间的联系甚为脆弱。①

但斯宾诺莎比他更加大胆。首先，他更加断然地拒绝了惯常的观点，将它视为偏见(118/16，22)，认为它不仅缺乏根基，而且还完全与理性相悖(124/4 -5)。或许因为他具有更加宽泛的可使用的证据，所以可以更加勇敢地大胆著述。至少，他在拒绝摩西是《摩西五书》的作者这一观点时(118/16 -122/8)，引证了更多的圣经文本(几乎有十几条，而霍布斯只有三处引证)，而且他引用的证据的种类也较霍布斯多：斯宾诺莎不仅指出了许多表明作者描述的是时代久远之事的段落，他还唤起了我们对《摩西五书》中以第三人称提及摩西的次数的关

---

① 参见 Pocock(页 165 -66)："此体系的权威由宗教信仰构成，它不同于公民统治中的权威构成。在公民统治权威中，历史性是其本质。而该体系依赖于历史的不断重述的言语传播。在通过信仰对它进行确认、并使它得以维持时，个体信徒就被包容进这一历史之中了。"在该书的第 184 页也有同样的描述。

注。作者谈及关于摩西的一些事情很难被认为是摩西在谈自己,即使他可以向恺撒一样,像描述别人的行为那样去描述自己的行为。例如《民数记》12:3 讲道,摩西是所有人中的最卑贱者。如果我们假设这一声明是对的,摩西就肯定不会自己谈到这一点。无论如何,如斯宾诺莎指出的那样,《摩西五书》总不可能老用第三人称来叙述自己的行为。但有时(例如《申命记》2:1,17;9:6)它也用第一人称,就像是摩西在描述自己的行为一样。

与霍布斯不同,斯宾诺莎在谈到《摩西五书》的写作距摩西之死的时间时,他并未含糊其辞。斯宾诺莎认为,《摩西五书》只能是某个人在摩西去世几代人以后写成的(multis post saeculis - 121/24)。和霍布斯一样,他也会同意《摩西五书》的一些部分可能可以追溯到摩西,但他认为这只占非常少的一部分。他用《出埃及记》24:4,7 来证实,摩西确实写过约书(122/17ff),但他认为,约书仅包括"很少的事情",就是《出埃及记》的 20:22 到 23 中记录的那些律条而已。斯宾诺莎视《申命记》中提到的神的律法书为更全面和更权威的文件(122/31 - 123/35),但声称和《耶和华战记》(122/11 - 17)等被认为是摩西所作的一样,都已毁坏殆尽了(123/7)。他确也认为,《摩西五书》的作者可能使用了神的律法书,将它的内容有条理地穿插到了自己的文本中(123/19 - 20)。

如果说斯宾诺莎对这些问题的处理更加彻底和激烈的话,或许就是因为他继承了长期的犹太学术传统的缘故,而该传统对旧约文本有过细致入微的研究。当代学术界对 Isaac La Peyrère 给予斯宾诺莎的影响关注颇多,[①]但就《神学 - 政治论》一书的内在证据来看,埃兹拉(Ibn Ezra)对他的影响似乎更加重要些,斯宾诺莎经常谈起这位生活

---

① Popkin 表现尤甚,参见前注引书及《怀疑论史:从伊拉兹马斯到斯宾诺莎》(*the History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*),11 - 12 章。Popkin 认为,因为斯宾诺莎的老师 Menasseh ben Israel 于 1632 年曾出版《调解者》(*The Conciliator*)一书,广泛论及圣经文本中各相互抵牾的文字,试图使之一致,免得疑及圣经本身的权威,所以,就此推断,认为斯宾诺莎在耳闻 La Peyrère(其作品在斯宾诺莎被革出犹太教前一年才刚刚出版)之前很久就已熟稔此种论争似乎是适当的。

在十二世纪的犹太学者,并对他怀有极大的尊敬。斯宾诺莎说,埃兹拉"思想独立,学识渊博","在我的阅读范围内,他第一个注意到这一成见"(摩西是《摩西五书》的作者),但他"未敢公开说明自己的这一思想,仅用晦涩不明的言辞提到了这个问题"(118/20-24)。就我们而言,斯宾诺莎用斯特劳斯式方法解读埃兹拉,这一点尤其令人关注。在斯宾诺莎看来,埃兹拉和他那个时代的某些人一样,他们看到了普遍信仰的谬误,但却只敢通过一些仅被少数读者所理解的隐而不彰的暗示对此做出抨击。斯宾诺莎正是从对埃兹拉关于《申命记》诸多隐晦评论广泛而详细的阐释入手,开始讨论《摩西五书》的作者问题的(《神学-政治论》第八章)。

霍布斯和斯宾诺莎否认摩西是《摩西五书》的作者,最突出地表现了他们的异端思想,但他们关于圣经权威的批评远远超出了这一问题。两人在处理完《摩西五书》之后,紧接着开始对《旧约》各篇进行了系统的讨论。而对这些证据的系统讨论表明,《旧约》各章都是事后著成的,成书时间较其描述的事件的发生时间要晚得多。若循此细述必然显得单调乏味,因为这些证据基本雷同:叙事的措辞表明,作者与其叙述的历史事件之间有较长的时间间隔。虽然,霍布斯和斯宾诺莎在此基础上得出的结论如今已毫无疑义了,但这一讨论的特征仍然值得我们给予关注。

举例而言,霍布斯和斯宾诺莎两人都给予了《约伯记》以特别的关注。霍布斯(《利维坦》,第三十三章,12)首要地论述了两个问题:第一,虽然约伯本人似乎也是一个历史人物,[①]但这本以他的名字命名的书却不是历史书,而是有关恶人得福、好人受灾这一问题的哲学论著。第二,其文学形式(该书以韵文写成,配以散文形式的绪言和尾声)表明了其特征。"韵文对那些遭受痛苦的人(如约伯者)和那些前来安慰的人(如约伯的朋友)来说并非惯常的表达形式,但在古代的哲学中,尤其是道德哲学中却颇为常见"。霍布斯似乎认为,《约伯记》的

① 这是霍布斯的推测,他显然认为自己可以从《以西结书》(14:14)和《雅各书》(5:11)中得到足够的证据。

散文部分是后来才添加上去的,[①]与此相反,一些当代学者却认为:中间这一部分是诗作者根据长期的口头和书面流传加工而成的。[②]

霍布斯并未借机去处理该书所挑起的那些哲学论点。但在前文中(第三十一章,6,398),他却讨论了恶人得福、好人受灾这一问题。他表明说,这是一个难题,它"不仅动摇了平民的信仰,也动摇了哲学家的信仰,如果考虑到天命,它甚至也撼动了圣者的信仰"。霍布斯用《约伯记》支持了他的这一观点:好人的清白无辜与他们所受到的灾祸并不相关,上帝不可抗拒的力量赋予了他对人类所作所为的正当性。这里,霍布斯并未追问,自己对《约伯记》诗体部分的这一似是而非的解读是否与其散文部分的神学观点相一致,甚至是,它是否适合确保信徒对上帝天命的信仰,他(如他后来做的那样)[③]也没有唤起对约伯关于人类必死之许诺的(第14章)关注,尽管他可能会以此证明,旧约缺少对罪恶问题的普遍解决。

斯宾诺莎并没有如此小心翼翼。他的论述始自关于此书的既有争议(144/10):有些人认为这本书是摩西写的,这个故事也只是一个寓言;其他人却认为约伯是一个历史人物;在第二个观点中,有人认为约伯是个犹太人,也有人认为他是个异教徒,关于其生平的描述,约伯记是由其他语言翻译成希伯来语的。埃兹拉就持有最后这种观点,而斯宾诺莎本人也赞同这一观点,尽管他希望埃兹拉能够更清楚地表明这一点,因为这样,"我们就可以推断,即使是异教徒也可以有圣书的"

---

① 仅英语版中有这样的暗示,拉丁文版中却没有。

② 参见《圣经考释大全》(*The Interpreter's Bible*)III,页888,将散文叙事和诗体叙事区分开来的好处如下:"诗人的神学训导可以免于该传说的隐含意义——诸如神对人忠正的引以为傲,或是上帝为了赢取他在天庭的赌注而让人类受苦——的束缚,而且更重要的是,诗人可以免责于重新获得双倍的羊、骆驼、牛和奴婢这个寓言式的结局。"另见 Marvin Pope,《约伯记》(*Job*),Anchor,1965,页 xxi – xxviii。但也有人对该作品的整一性进行过辩护(比如 Gerald Janzen 在《哈珀圣经词典》中的辩护,页492–94)。

③ 《利维坦》第三十八章,4,页483。总而言之,霍布斯并不认为约伯否认了不朽,他本人也没有采取这一立场。霍布斯的观点是:尽管人类灵魂本身并非是永恒的,如同它作为非物质状态的可能情况那样,人们还是有望在最终审判时通过复活身体来达到不朽。该阐释(约伯的观点以此为依据)看起来甚为可疑。

(144/19－20)。尽管斯宾诺莎对此表示存疑，但他却继续提供依据以接受埃兹拉的观点：他推测说，约伯是个性格刚毅的异教徒，他初时财产丰饶，后来严重受灾，最终重获大量财产。约伯的故事促使许多人重新思考天命，其中包括作为本书核心部分的对话的作者。

在这里，斯宾诺莎与霍布斯的观点一致，认为其写作方式（至少就本书的诗体部分而言）不适合灰烬中可怜的受灾者，但却是在书房中冥思者的方式。在支持埃兹拉的观点时，斯宾诺莎较霍布斯走得更远：他指出，诗体风格本质上是异教徒的，诸如"众神之父两次召使莫墨斯（即希腊神话中的责难与嘲弄之恶灵），这里称撒旦，对上帝所言横加指责等（144/30－32）"。在介绍了对他来说似乎比较危险的观点后，斯宾诺莎后退一步说："但这些都只是推论，并不十分可靠。让我转向《但以理书》……"尽管如此，斯宾诺莎还是讲出了自己的观点：《约伯记》叙事（至少就其散文部分而言）的神学观点是多神论的，与后期希伯来传统不合。[1] 这样一本著作可以被接受成为经典作品是很奇怪的，但这些做出此决定的人的判断也是极具启发意义的。

斯宾诺莎在此并未质疑这一判断，但他却在早先以激烈的言辞做到了这一点。在对上下两册《历代志》的评论中，尽管没有断定其作者、权威性、功用及教义，但他仍然讲道：

> 我并无充分理由怀疑那些将智慧书、托比特书及所谓的新约外传排除在经典之外的人为何接受这两本书作为圣书。而且，我也无意削弱他们的权威性。尽管大家都已经认可了他们，我也就听之任之好了（141/26－30）。

---

① 关于《约伯记》标明了异教信仰及哲学传统的影响的观点至今仍有市场（见《圣经考释大全》，III，页878－84；安科尔版《约伯记》，页xxxiv－xxxvii，l－lxvi），虽然Benedetto Spinoza的《神学－政治论》（Trattato teologico－politico，trad. e comm. di Antonio Droetto ed Emilia Giancotti Boscherini，Torino，1984）这段文字的阐释将标明，该观点未被广泛接受。我之所以说多神论与后期希伯来传统不合，是因为斯宾诺莎在《神学－政治论》ii中，对早期希伯来传统的质疑（参见37/31－33和38/21－39/26）。

尽管已经宣称要对这一问题听之任之了,但当他写过一页之后,却又一次回到了这个问题。注意到所罗门箴言收集而成的时间与圣歌同时(即被掳之后的那个时期),或者更早一些到约西亚统治时期,斯宾诺莎论述道:

> 有些拉比想把《箴言》和《传道书》摒除于《圣经》之外,想把它们都归到伪书里头,我对于这些拉比的大胆不能一句话不说就略过去。事实上,若不是他们遇到了一些段落里摩西律法受到了称扬,他们实际上就会这么办的。想到圣书的处置操在这班人的手里是很可叹的。但是,就这一件事来说,他们让我们看到这些书,我向这些人道贺,虽然我不禁怀疑他们把这些书传留下来是否出自诚意。可是关于这一点我现在不再多说了,我将接下来谈谈《预言书》……(142/6-15)

斯宾诺莎在这里耍起木偶戏来:他虽则提出问题,却又并不细究下去。我疑心他也在试图通过将自己的批评矛头限定在某些无名的拉比身上,从而在某种程度上削弱主要的基督徒读者对这段文字的反感。① 不过,这些措辞仍然相当强硬。那些正典的确立者们没有什么充分理由地将一些书囊括进来,却又将一些应该被囊括进来的书排除出去,或还有些价值不明的书籍(因为未留传给我们,其价值无法判断)也未被纳入到正典之列,而其他一些应被纳入却险遭排除的篇章虽然勉强地传了下来,其文本内容却可能遭到过篡改。

霍布斯几乎没有对正典的选择问题提出疑问,但他的确讲过一些

---

① 另一个关于此的例子或许出现在134/25,在评论那些阐释者希图理顺历史著作中的年表抵牾时,斯宾诺莎写道:"Rabini namque plane delirant",我将它翻译为"因为那些拉比们都完全是发疯了"。

我认为斯宾诺莎在基于自己缺乏语言技能,和他听过一个报告据称已经有比自己更出众的人做过这一工作的理由,而不去如同对《旧约》做的那样,对《新约》各篇也做一检视,是因为出于对基督徒的敏感心的尊重。参见150/30-33。霍布斯对《新约》的批评锋芒也较对《旧约》的弱得多(xxxiii,20,422),并否认它们的写作时间与它们所描述的事件的发生时间不一致,而将注意力集中在收集耶稣门徒的作品以纳入经典这个问题上。

话,这些否定性言辞极好地阐释了其隐微表达的策略。他指出(《利维坦》,第三十三章,20,423),第一个将《新旧约》各篇汇编起来的据信是继圣彼得之后任罗马第一任主教的革利免(Clement)。但霍布斯强调,我们并不能确知是革利免搜集的——"有许多人怀疑"——然而,我们确知的第一次汇编是由劳地西亚宗教会议做出的,时间是在我们认定的革利免活动时期之后约三百年。[①] 在这个时期:

> 当时教会诸大圣师的野心十分猖獗,皇帝虽然是基督徒也不再被他们看成是人民的牧者而被看成是羔羊、非基督徒国王则被当成是狼;他们竭力不像布道者那样把自己的说法当成建议和参考意见,而要像专制统治者一样把它当成法律看待,并且认为使人民更加服从基督教教义的欺骗是虔诚的。[②] 但我相信虽然《新约》各篇的抄本只存在于教士手中,[③]他们却并没有因此而篡改圣经。因为他们如果有意这样做的话,就一定会使这些篇章比现存情形更有利于他们控制基督徒国王和世俗主权的权力。[④] 因此,我便看不出有任何理由要怀疑[⑤]我们现在所见到的《新旧约》是先知和使徒言行的真实记录[拉丁文本中:和其他圣经文本的作者[⑥]]。(段 20,423-24;拉丁文本中楷体字部分缺失。)

把引文的最后一段话单独抽出来看,我认为它印证了这样一个判断,霍布斯

---

① 传统上认为圣彼得死于公元六十四年。或许我要指出的是,拉丁文版《利维坦》中对革利免的怀疑要少于英文版中对他的怀疑(参见拉丁文版《利维坦》III,276)。在随后一段(L xlii,48,554)与拉丁文版《利维坦》第四十二章第四十八段相平行的文字中,霍布斯给出了他对传统上关于革利免描述质疑的理由,怀疑这些记录是伪造的。

② 拉丁文本《利维坦》III,276,简作"并开始考虑起适用宗教欺骗"。

③ 拉丁文本《利维坦》作"尽管当时《新约》各篇只存在于教士手中,但我并不因此认为他们篡改了圣经"。

④ 拉丁文本《利维坦》作"他们会使之更有利于他们的教义……"。

⑤ 拉丁文本《利维坦》作"确然无疑……"

⑥ 拉丁文作"scriptor",该词意义不甚明确,介于作者和抄写员或剽窃者之间。

> 在表达自己对当前形式的《摩西五书》之作者的怀疑态度时，展示了他某种程度的独立性［就文学和历史问题而言］……但总体说来，他仍然是传统和保守的(Samuel Terrien,《圣经考释大全》,I,页129)。

但在霍布斯的否定性结论打消我们的怀疑之前，我们可能会自然地从他前面的论述中得出自己的结论，需要追问的是，他是否提供了充分的理由阻止我们得出这些结论。

霍布斯曾经认为，不仅仅是《摩西五书》的作者不是摩西，圣经各篇章的写作时间与它们所描述事件的发生时间都要晚一些，而且通常要晚很长一段时间，作者还往往采信了其他如今已经失传的资料，《旧约》现存的一些最重要的篇章在不同的时期都有遗失，然后又被牧师们在很长时间以后重新发现，所以控制《新约》的那些牧师们可能会毫不犹豫地修改文本，他们确有机会这样做。仅仅因为圣经与他们的权力不相宜就确能得出结论、说他们没这样做么？故意地修改文字是使谬误悄然而入的唯一方式么？举例来说，对奇迹的描述难道不会导致一种误解：认为所发生的奇迹不过是因为它们的描述者不理解其自然原因而已？新约确是耶稣和使徒言行的真实记录这一结论真的与前文中的假定(掌握圣经文本的教士们认为，使人民更加服从基督教教义的欺骗也是虔诚的)相谐调么？既然没有理由认为他们有时候会那样做，那为何要给出这样一个假定呢？假设那些将新约各篇汇编成正典的教士们并未伪造流传至他们的文本，这样就能足够保证《新旧约》文本各自的完整统一性么？

霍布斯在关于圣经之权威的讨论总结中提到，当每个人——至少每一个真正的基督徒——都相信圣经是上帝的话时，“除开那些由上帝亲自以超自然的方式对其启示过《圣经》的人以外”，就没有人可以确信上帝的权威来自何处。那些非特别启示的受益者为什么也仍然会去信仰它呢？——如果这个问题应该被问及的话，对那些既有这一信仰、却又想问个明白的人来讲，霍布斯的答案——某些人是由于某

一种理由而相信的、另一些人则是又由于另一种理由而相信的，所以不可能提出一个总的答复——可能会令人失望。① 我们需要追问的问题是："圣经各篇究竟是根据什么权威而成为律法的？"就那些对其政治哲学正当性问题已经熟稔的人来讲，霍布斯的答案不会令人意外。主权者必须为我们确定圣经是、或圣经的那些篇章是上帝所言。因为，霍布斯所有可能提出的关于其政治共同体所接受的圣经之正确性问题的疑问，使他自己服从于圣经之主权者的权威，主权者可以决定上帝对人类的启示确切地含括了些什么。

斯宾诺莎在关于圣经权威的讨论结论中坦率地承认，他所写的东西对许多人来说似乎是渎神的：

> 那些认为圣经是上帝从天上给人们送来的口信的人一定会叫起来，说我冒犯了神灵的罪，因为我说圣经是错误的，割裂了的，妄改过的，前后不符的；说现在的圣经是断简残篇，并且说上帝和犹太人定的神约的原文已经失传了（158/21－27）。

这一结论无疑较霍布斯的正式结论要大胆得多。在表明这些后，斯宾诺莎继续争辩说，他的批评者不应该有如此反应。因为他并没有声称圣经处处都是谬误，都是伪造的，或者说圣经不具有权威（159/27－31）。只要它所处理的事情对于拯救来说是真正必要的（所处理的是神律），它就不能被败坏（160/7－8）。但是，与许多他同时代的宗教人士相比较，斯宾诺莎把对拯救来说什么是必要的这一问题最小化②了：神律的核心首要的是要爱上帝，爱邻人如爱自己（165/11－13）。

与斯宾诺莎同时代的另一位伟大人物莱布尼茨对《神学－政治论》做出了一些回应，我将在对这些回应的关注中结束这部分的内容。

① 霍布斯在其他地方（《利维坦》，第七章，7，133；第四十三章，8，614）却有暗示说有一个总的答复：那就是信赖我们的导师，也就是神职人员。但这很难与奥布里描述、并在《利维坦》各处彰显出来的霍布斯的反教权形象相符。

② 霍布斯也表现出了类似的最小化倾向（《利维坦》第四十三章及其他地方），服从世俗法律和信仰最基本的就是要相信耶稣即是基督。

莱布尼茨对斯宾诺莎的作品痛心疾首,认为它们是霍布斯在《利维坦》中播下的种子的进一步恶化,给基督教带了严重的威胁。下面这段文字是从他给以前的老师雅各布(Jacob Thomasius)的一封信中摘录出来的:

> 我最近在莱比锡看到一本小册子,毫无疑问是您的作品,在其中,您赏功罚罪,评论了一本有关哲学研究的无法无天到不可忍受程度的作品(即斯宾诺莎的《神学-政治论》)。该书作者似乎不仅继承了霍布斯的政治学观点,也继承了他在《利维坦》——一部甚至如它的题目一样令人可怖的作品——中就已经充分纲领化了的宗教立场。由于霍布斯在《利维坦》整整一章中,就已经播下了此类极漂亮的批评的种子,这个胆大放肆的人贯彻了这一点,反驳圣经文本。[①]

在我们看来,尽管霍布斯的《利维坦》和斯宾诺莎的《神学-政治论》存在诸多共同点,但莱布尼茨却只关注霍布斯的"论《圣经》篇章的数目、年代、范围、根据和注疏家",认为这一章为斯宾诺莎更大胆的圣经批判播下了种子。

七

为什么莱布尼茨认为,霍布斯的作品如它的名字所暗示的那样可怖呢?圣经中的利维坦是神话中的一种海怪,它的力量超过地球上其他所有的东西,"他在骄傲的水族上作王",是上帝的普罗米修斯式的

---

① 莱布尼茨在《神学-政治论》发表同年写的这封信(1670年9月23日,Akademie edition,II,i,页66),此时,他还不知道斯宾诺莎这个人。我在《大胆之人:莱布尼茨、奥登伯和〈神学-政治论〉》(Homo Audax:Leibniz,Oldenburg and the TTP,即将发表于 *Studia Leibnitiana*)一文中关于莱布尼茨对《神学-政治论》一书的反映有详细的论述。

反抗者，但万能的上帝将它征服，如同玩物。① 霍布斯显然明白它的象征意义，因为他曾在《利维坦》第二十八章提到了这一点。或许，他以此作为书名是在暗示自己对圣经中的上帝的反叛。② 但是，你们可能会讲，即使我的论述到目前为止还没错，即使《利维坦》的目的和意图就是要去颠覆启示录中的上帝，去颠覆亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝，霍布斯还不是可能要去信仰哲学家们的上帝么？如果霍布斯不是个十分虔诚的基督徒，就或许他仍然是个自然神论信仰者。他毕竟会经常地论及上帝之存在的问题，并在有时候他也认为，这些争论可能仅是论证性的。是否存在一个极有说服力的理由、可以让我们不要把霍布斯的这些信仰表白视为绝对的宗教忠诚呢？

鉴于新近英语界有关霍布斯宗教信仰观点讨论的情况，我应该如我刚刚描述的那样，稍稍考虑做些让步。但是，我们或许能够调整一下这个更加倾向于施特劳斯对霍布斯之解读的结论，也就是说，我们能够调整到去同意较晚些时候的施特劳斯，而非那个较早些时候的施特劳斯。霍布斯终究是否是个无神论者呢？

霍布斯最早关于上帝之存在的论述出现在《法的原理》(*Elements of Law*)中，这本书写于一六四零年，当时就在私下里被传阅，虽然直到一六五〇年，该书才得以正式出版，但显然，它是从一个私下传阅的版本盗版过去的，其出版没有得到霍布斯的允许。在本书(I，xi，2)中，如同《利维坦》的第六、七章那样，霍布斯也为我们提供了一个因果论证的框架。我们认为事物是自然原因的结果，这样就总是会预设某一拥有产生它们的力量的前提存在。如果一事物不是自我永恒的存在，它就必然依次被它前面的某事物所生成，如此类推，直到我们找到一个最终原因，“它是所有力量的第一推动力，是所有原因的原因……所有人都称之为上帝”。但是，尽管我们可以通过自然原因理解上帝，却搞不懂他是什么。当我们揣测性地谈到上帝的性质，比如说他是不可

---

① 参见 Jeremiah Unterman，《哈伯圣经词典》中的“利维坦”词条，文中解释主要依据该词典 74：13－14、《约伯记》(3：8，26：5－13，41：1－34)和《以赛亚书》(26：20－21：13)。

② 这里我借用了 Al Martinich 的这一绝佳观点，我们曾就该文的初稿与他通过信，但他完全不认同我对《利维坦》的解读。

理解的、无限的、全知全能的、公正的等等时,我们其实是在谈自己,我们不理解他的性质,却又希望尽可能地去尊奉他。如我们在第三小节中见到的那样,霍布斯在一六五一年又写下了本质上与此同样的文字(《利维坦》,第六章,25,167;第七章,6-7,169-71;第三十一章,14-28,401-403),尽管这个(因果)论证在构思之初就已在这段最先写成的文字中简要地表现了出来,但评论家们对这段文字的重要性仍有争论。①

在霍布斯发表的第一部重要的哲学论著《论公民》(*De cive*,1642)中,他没有论及上帝的存在问题,但确实在书中一些地方(ii,21;xiv,19;xv,14)声称说,人可以通过自然原因理解上帝的存在,而这里的自然原因大概指的就是因果论问题(参见 DCv xv,14,在这里,"上帝"被定义为世界万物的原因的名称)。就我们对上帝性质的认识问题方面,他也重复了其早先的观点。在本书第二版加进去的一个注释中,他将这一自然知识与阿基米德的圆周率相比,否认了所有人都可以通过自然原因理解上帝的声称。那些不能或不愿克服困难、正确推理的人得不到这些知识。这一比较暗示,霍布斯可能把上帝的知识视为论证性的了,但这是我所知的他这样写的唯一的一段文字。

赫伯恩(Hepburn)虽然最终得出结论说,霍布斯的有神论表白是真诚的,但却发现他的因果论"没有很好地得以呈现或得到很好的辩护",因为他注意到,霍布斯没有调用托马斯·阿奎那对有限时间内的无限后退(托马斯会让步承认它是可能的)和无限时间内的无限后退(被认为不可能)的经典区分。我也同意他关于这个论证没有很好地得以呈现的说法。一个有神论者一方面否认我们可以理解上帝的性质,同时却又坚持上帝的存在,这其中的重要意义也遭到了赫伯恩的质疑。但由于这是个很传统的观点(参见吉奇,页 151,格拉夫,页

---

① K. C. Brown 以这段话连同其晚期作品(DH i,4;Decameron physiologicum x,EW VII,176-77)中的两段话,论证说霍布斯并没有明确地把因果论和目的论区分开来,并以此作为主要因由,辩称霍布斯有关有神论的表白是真诚的。而赫伯恩却在回应中极有说服力地表明,Brown 夸大了霍布斯对目的论的关注。赫伯恩或许也为此引证了《利维坦》第三十一章,13,401,据这段文字的描述,上帝是没有目的性的(参见斯宾诺莎的 DCv xv,14)。

159),我将不再耗在这个难题上。[1]

对我来讲,真正重要的问题是,对霍布斯否认我们能够通过自然原因去理解上帝之存在的那些文字,该做如何解释。赫伯恩的考虑是首先把它与《论物体》第二十六章第一段联系起来,去追问霍布斯是否并没有彻底颠覆对因果论的使用。但《论物体》中还有其他棘手的文字,甚至还有更棘手的文字出现在他的另外一部当时还不为广为人知的作品中。

霍布斯早先曾将哲学等同于自然原因推理(DCr i,1),在《论物体》第一章第八段,他又将哲学定义为对所有物体的研究,这些物体可以被生产或被理解为具有某种属性。霍布斯非常清楚地表明,哲学并不包括神学。神学是一种关于上帝——他是永恒的、不可生产的和不可理解的——的本质和属性的学说。到目前为止,只要它没有明显地将上帝存在的知识(仅指上帝本质的知识)排除在哲学之外,这些与其早期的作品似乎就是一致的。但我们很难理解,为什么哲学对神学的排除不应该扩展到上帝存在这个问题上。如果自然原因仅能处理那些可以被生产的、或具有某种可以被我们理解的属性的事物,那么就和它不适合用来处理上帝的本质一样,自然原因也不适合用来处理上帝的存在。

在《论物体》第八章第二十段,霍布斯又一次论证说,我们切不可将肉体的出生理解为身体从身体里面生产出来,或是把肉体的毁灭理解为身体化成了一种非肉体的东西:

> 即使我们可以假设说,一个点可以生长成一只庞然大物,然后这只庞然大物又可以缩小成一个点,这也就是说可以由虚而实,又由实而虚。但心智却仍然不能从本质上理解这是如何而成

---

① 但是我不记得有人注意到过下面这个难题。在《法的原理》I,xi,11 中,霍布斯定义爱为对所爱事物的形象和观念的欣悦感。由于他认为我们没有上帝的形象和观念,霍布斯不得不对上帝之爱这个概念做出一些奇怪的解释:"因此,去爱上帝,就圣经中而言,就是要遵守他的律令并彼此相爱。"参见 DH xiv,2,在这里,霍布斯根据不同的基础,也推出了类似的结论。

的。因此,哲学家们——他们不可离开自然原因[EW:他们将自己系缚于自然原因之上]——猜想,身体是不可生产和毁灭的,而只能在不同的时期以不同的面目示人……(拉丁文版《利维坦》I,103。)

如果在最后的分析中,自然原因必须假设身体既不能被生产也不能被毁灭,那么,自然原因的观点似乎是要表明物质世界永恒。

在《论物体》这两段最初的文字中,霍布斯似乎正坚定地通向他在本书第二十六章第一段明确说明了的惟信仰主义。在这段文字中,他论证说,如果说世界有一个起端,将会引起它是什么原因引起、又是何种物质造成的追问,而后,又会导致关于这个原因和这个物质的新的疑问,直到最终追溯到一个或多个永恒因。又如果我们问多少就能知道多少,那么,那些声称理解全部哲学的人就可能为我们安排好了一切了。但事实上,一个有限的探究者不可能知晓无限的世界。如果有人要去追寻原因的原因,他不可能永不止息,而必定会在某一点停下来,这不是因为他明白自己无法再继续下去,仅因为他精疲力竭而不得不停下来。因此,关于这个世界的大小与起源问题,哲学家们不可能确定,而只有上帝通过世俗主权者赋予了其敬拜规则的那些人、也就是那些被认可的牧师们才可能确定:

因此,我有意地略过了涉及到无限和永恒的那些问题。关涉世界的大小和起源的问题,我满足于圣经要求于我们的[EW:我被圣经劝服如此这般的]教义和使它们得以确证的奇迹的传说、国家的风俗习惯以及对法律的尊重。我将接下去讨论其他正确的问题(拉丁文版《利维坦》I,337)。

最终,理性神学失败了,以至于我们的宗教信仰和风俗习惯与律法不相一致了,所以我们必须依赖被著名的奇迹所确认的启示——好像犹太教-基督教先知的可信性需要依靠更好的新闻机构,而不是其他的信仰。

认为《论物体》第二十六章第一段仅挑战了世界有一个时间上的起点的观念、却没有危及世界依赖上帝作为第一推动因使其他原因协同运行的说法，这可能会招致反对意见。自然原因虽然可以证明上帝是第一推动因，但它却不能证明世界存在一个时间上的起点，这是一种极正统的观念，其权威支持者至少包括阿奎那。而这样，霍布斯就被转嫁给了一个如何区分的问题，但如赫伯恩看到的那样，他却没有在任何地方调用过这一区分。而且，他在这里对无限后退论证的否决似乎适用于任何一种对无限后退不可能的要求，而不仅仅是时间上的后退，因为：虽然我们会停止后退，但那是因为疲乏的缘故，却不是因为我们不能再继续下去。

沃利斯(Wallis)对我们讨论的这一段很反感，控诉说霍布斯支持的以下观点隐含着无神论思想：

1. 除了创世，没有论据可以证明神；
2. 没有任何论据可以证明世界有一个开端；
3. 世界是否有一个开端应由世俗当局决定(EW IV,427)。

根据我的理解，沃利斯对霍布斯的解读的问题是这样的：如果我们不能用自然原因证明世界有一个开端，我们就不能用自然原因证明上帝存在(根据问题1)；但我们的确不能通过自然原因来证明这世界有一个开端(根据问题2)；因此，我们不能通过自然原因证明上帝存在。那当然差不多就是无神论了，因为它符合惟信仰主义，认为对上帝的信念是信仰的问题，而不是理性的问题。

在答复沃利斯时(见其身后发表的《关于声誉、忠诚、礼貌和霍布斯的信仰的思考》[*Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes*])，霍布斯并没有调用阿奎那对有限时间内的第一推动因和一系列协同原因中的第一推动因之间的区分。即使那些倾向于认为霍布斯是个忠诚的有神论者的人也发现，他对这一反对意见的回应非常奇怪，对于一个“平常都足够干练的论辩者”来讲，他这里表现出来的却是一种令人惊讶的“漫不经心”(K. C. Brown，页344)。我认为他们对这个不可思议之处没有做出适当的分析。霍布斯以第三人称描述自己说：

> 他从未否认它(*it*)可能得由圣经来决定,因此也遭到了你的诽谤。至于自然原因方面的争论,你和其他所有人一样提到了其他所有的东西,惟独没有提到创世,可以使它(*it*)对许多人来讲不像先前那样充满疑问(EW IV,427-28)。(强调为作者所加。)

接下来他便引用了——或者说是解释了,因为他略去了其中的部分字句,比如著名的奇迹的说法——《论物体》第二十六章第一段中的文字,最后辩解说,自己所说的话并非"邪恶的言辞",然后重复声称沃利斯是在诽谤他。

引文中我强调注明的两个代词"它"的意思不是很明显,但稍加思索,我们就能搞明白。第一个"它"可以假定是指创世。这样与《论物体》第二十六章第一段的语境相符,且无论如何,以圣经决定上帝的存在很难有效,因为我们信仰圣经的基础就在于它是上帝的言语。第二个"它"可以假定是指上帝的存在,而非创世,因为霍布斯承认,对于它来说创世是一个很好的论据,也的确是唯一的一个好论据。但如果确实如此,那么,霍布斯的第二句话明显承认了沃利斯的第一点。如果沃利斯在第二点中的"论据"指的是自然原因的论据,霍布斯的第一句话似乎也承认了这一点。由于沃利斯只需要他的前两点就可以把霍布斯逼入何种自然原因可以理解上帝的存在这个无神论范围之内,他对惟信仰主义的承诺似乎就已经确实了,尽管他在表面上是说,因果论证可能赋予上帝的信仰以自然原因的基础。

有人可能会讲,"这并不是指称霍布斯无神论的理由;他并没有颠覆他早期的论述;他只是改变了主意;在其早期作品(EL,DCv,L)中,他相信自然原因可以论证上帝的存在;在其后期作品(DCr,Considerations)中,他对这种观点产生了怀疑,并转向了惟信仰主义式的有神论;但很多基督徒都非常忠诚地坚持惟信仰主义;所以无论是从自然神学,还是从信仰方面来证明,当霍布斯声称自己是个基督徒时,我们都没有理由去揣测他并不真诚"。

对这种反对意见,我有两个回答:1)事实上,这种反对意见让我回

到了我在该部分的开头所设想的那个让步那里。只有认为这篇文章的主要观点不具有说服力、无论如何都仍然认为霍布斯相信圣经是源自上帝的启示的人才可能这样讲。2)这种反对意见假设了一个简单的发展论的描述,新近发现的一部早先的霍布斯的著作《评托马斯·怀特的"净化论"》(*Thomas White's De Mundo Examined*)——该著作还没有引起英语界霍布斯研究者的太多讨论——打破了这一假设。[①]

该书是霍布斯的著作这似乎没有什么疑问,其写作的时间标注为一六四二年末至一六四三年初,似乎也没有什么问题(参见 Jones,页2-5)这本《怀特批判》(AntiWhite 是该书的简称)。最令人感兴趣的地方是它采取了强烈的惟信仰主义态度。怀特曾经声称要用经院-亚里斯多德式的方法来论证上帝的存在,以上帝为第一推动因来解释世界上的运动存在。霍布斯对此表示反对,认为这是非哲学的和反基督教的。根据霍布斯的说法,论证一条真理的可能性依赖于以谓项意义涵括主项意义的方式来界定术语的可能性,像"动物"的意义可以涵括"人"的意义一样。这样,凡可被论证的真理都必须是假定性的,因而排除了论证上帝存在的可能性。我们不能通过显示物体被创造这种方式来定义"物体",也不能通过说明灵魂永远存有这种方式来定义"灵魂"(xxvi,2)。在一句令人联想起对沃利斯的答复的话中,霍布斯认为,那些声称要去论证上帝存在、创世和灵魂不朽的人

> 只会导致羸弱(这是乌合之众的本质)的人们去错误地考虑这些事物,因为希望它们真实存在的那些人展示不出它们的真实性(xxvi,5)。

---

① 这本书最早发表于1972年,Jean Jacquot 和 Harold Whitmore Jones 编著,书名为《评托马斯·怀特的"净化论"》(*Thomas Hobbes: Critique du De Mundo de Thomas White*), Paris, Vrin and CNRS。1976年,Jones 根据在国家书志目录中发现的原稿翻译成英文,书名更换为《托马斯·怀特的"净化论"研究》(*Thomas White's De Mundo Examined*), Bradford UP, London。据我所知,唯一对此有过讨论的是我在第四节引用过的 Pacchi 的一篇文章。

在这本书中,作者并不同意反对意见中假定的简单的发展论观点,即认为霍布斯似乎在 DH xiv,3。有一个自然神学的后退。

他认为这就是统治者不应该允许其民众讨论任何信仰问题的原因。因为这样做会导致“众多的其他基督徒”遭遇信仰危机。

基督教不仅仅要求信仰不可证实的事物,也要求信仰那些按照自然原因来讲背离基督教的东西。

> 哲学家当然可以自由地去探究运动的本质与原因,但……随着探究的向前发展,他会无意中发现,基督教信仰目前所坚持的同他已经确立的结论相抵触(xxvi,7)。

当然,这种抵触仅仅是表面上的。哲学家适当的结论应是他不懂基督教教义。与此类似,

> 几乎不可避免的是,那些独立去思考我们理解力之外的神学问题的人每走一步都陷入到与基督教信仰的矛盾之中(xxviii,3)。

《怀特批判》中的惟信仰主义接近德尔图良(Tertullian)的惟信仰主义。但却不是正因为荒谬,所以我才相信(credo quia absurdum est),而是因为我相信,所以不荒谬(credo quamvis absurdum videatur)。尽管它看上去荒谬,我还是相信。

我们将从中得出来什么?在霍布斯写作《怀特批判》的同年,《论公民》发表,该书声称,我们可以通过自然原因来理解上帝的存在(没有任何论证支持这一声称)。几年以后,《论公民》发行第二版时,他还会再次重复这一声称(仍然没有任何论证)。实际上,此前几年,霍布斯就在《法的原理》中为上帝的存在做出了一个因果论证(不为要发表的),这个论证将在几年以后于《利维坦》中重复出现,而这一次却是为了发表的。从这些声称冒险进入自然神学,然后又为了某些原因,于《论无题》和《关于声誉、忠诚、礼貌和霍布斯的信仰的思考》中重新退回去,难道《怀特批判》中的霍布斯是暂时性失常么?

我并不这么认为,在我看来,《怀特批判》宁是某种观点的实验,[1]是设计出某种关于自然信仰的观点的尝试,当霍布斯决定要在公开场合论述这些问题时,将会最有利于对问题的把握。我认为,他没有发表《怀特批判》的一个原因是,那个观点并不让他真正感到舒适。它与根深蒂固的对理性的态度相矛盾,这正好印证了这句名言:正如理性经常不利于人们一样,人们也常常去抗拒理性(《利维坦》,第六章,21,166;EL I,Ep Ded)。《怀特批判》强烈的惟信仰主义也具有战术上的不利之处,使他危险地处于双重真理的边缘。但那些提倡于哲学中存在一真理、又于神学中存在一对立真理的人,他们总是会很有些怀疑,如霍布斯在《利维坦》中争辩人们不可能具有启示什么的以反对自然原因时会承认的那样,而且,教人相信自相矛盾之说会使人失去智慧的声誉,而且也是宗教衰落的原因(《利维坦》,第七章,25,179;参见DH xiv,13)。

在霍布斯对上帝的物质性这一棘手问题的谨慎处理中,我们可以见到其类似的模式。在其最早的哲学著作中,霍布斯甚至似乎是个物质主义者,尽管这部一般被认定为其最早的作品关于该问题的论述并不明确。[2] 而未出版的《法的原理》(1640)在这一点上论述得就相当清楚:精灵,比如天使,不过是一种自然形体,因为太细小而不能被我们感知;谈论超自然的幽灵,将其理解为一种非扩展性的物质,是同我们的自我相抵触的;当我们讲上帝是神灵时,仅仅是要表示我们虔诚的"抽去其肉体赘物"愿望(I,xi,4)。这并不是明确说,上帝是一种微小的物质实体,但我想它暗示了这一点。霍布斯煞费苦心地指出,尽管圣经承认精灵存在,但却从未说过它们是非物质的(I,xi,5)。在1641年1月一封已经遗失了的给笛卡儿的信中,霍布斯似乎非常明确

---

① 我认为,霍布斯在《怀特批判》中处理邪恶问题的方式也是实验性的,参见 xxxviii,2,他在《利维坦》中处理《约伯记》的方式也同样如此。

② 见 Frithiof Brandt,《霍布斯之自然的机械论观念》(*Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*),Copenhagen,1927,页 16-17。所谓《小论文》中有关霍布斯学说的部分,也就是 Tönnies 以《关于基本原理的小册子》(A Short Tract on First Principles)为名作为附录印在《法的原理》后面的作品,写作时间约为 1630 年。

地说过,上帝和灵魂是物质的(参见 Brandt,页 93,111;参照 拉丁文版《利维坦》V,页 278 - 79)。

尽管如此,霍布斯第一次就此话题发表作品时,对其物质主义还是颇费踌躇的。在针对笛卡尔《沉思录》的《第三驳议》(Third Objections)——笛卡尔于同月收到该信和遗失的那封信,显然这两次他均不知晓霍布斯的身份——中,针对笛卡尔在《第二哲学沉思录》中所有已经证明的事物,霍布斯写道:

> 情况可能如此,思考之物是脑力、理性和智力的主体,因而是某种物质性的。与之相反的乃假定的,未经证实(AT VII,173)。(强调为作者所加。)

霍布斯的确讲过,据事实而言,我们似乎不能设想任何没有主体的行为,

> 思考之物是某种物质性的。因为似乎只有当它作为实体性和物质性的时候,所有行为的主体才可以被理解(AT VII,173)。(强调为作者所加。)

稍后,霍布斯反驳了我们可以理解天使的观念,而他反驳这一观念的部分理由就是,天使是非物质性的存在。

> 当有人去想象天使的时候,出现在脑子里的时而是火焰的形象,时而是英俊的带翼男孩[的形象]。我似乎可以确信,关于这些形象,它们与天使没有共同之处,也因而不是对天使的理解。但相信[credens]确实存在某种无形的非物质的动物侍奉于上帝之前,我们赋予[imponimus]我们信仰的或假设的[rei creditae vel suppositae]该事物以天使这个名字,尽管我想象[imaginor]中天使的这个概念是由多种有形事物的概念合成的(AT VII,179 - 80)。

这一段在语法上很奇怪,Credens 本应为复数形式的 credentes,这样才能与 imponimus 相一致。由于这种不一致,一些翻译者(Anscombe、吉奇和 Cottingham)把这句话作为对非物质性存在信仰的明确肯定,将其主观理解为"我想",这样霍布斯就被认为是在说,确实存在无形的非物质性的动物。另外一些译者(Clerselier,Haldane 和 Ross)却将其理解为另外一种意思,认为是在暗示说,是我们中那些赋予这些动物以"天使"之名的人认为它们是非物质性的。在这种解读中,霍布斯尽管确实没有把自己和那些人分离开来,但他也并没有明确地同意这一信仰。

《第三驳议》没有断言上帝是物质实体与否,虽然它们在暗示说不是。在上文引证的这段文字之后,霍布斯继续写道,上帝的情况和天使的情况一样,我们也没有什么上帝的形象和观念。如果我对他的天使的论证分析得是对的,我们就可以做出下面这样一个论证:因为形象是由多种观念和有形之物组合而成的,而上帝作为一种非物质性的事物,却是无形的,所以我们不能得到上帝的形象。但霍布斯仅仅表明了这样一个论证模式,却没有将论证过程展示出来。而且,在《第三驳议》中,他接下来直接讨论上帝的非物质性问题时,却什么也没有讲。

在《怀特批判》中,霍布斯的惟信仰主义支持允许非物质性的存在。我们不能通过自然原因搞明白所有存在是否是非物质性的。因此,我们必须接受上帝在圣经中以超自然的方式揭示给我们的一切,也就是说,存在着非物质性的存在(这与霍布斯一贯坚持的圣经没有证据表明非物质性的存在恰相抵触)。意图讨论这个问题的人不应这样做,因为讨论这样一个难题只会削弱基督教信仰,而非肯定这一信仰。"试图证明为真而未果的事物会被人视为谬误,这是很正常的"(Jones,iv,3,p. 54;参见 xxxi,2,p. 391)。

《利维坦》确实暗示说过,如果上帝存在,他就必然是实体性的。但据我的发现,直到拉丁文版的《利维坦》发表,霍布斯一直约束自己不要这样明确地讲。在英语版《利维坦》中,霍布斯确实说过,"非实

体的存在"这种表述自相矛盾,因此毫无意义(iv,21,108;参见 xxxiv,2)。在《利维坦》第十二章第七段,他以此作为不把上帝定义为非实体性存在的理由,认为最好是简单地承认上帝不可理解。但如果确要用这个词来描述上帝,我们不应该太教条主义,而应该"虔敬地赋予它以隐含义的特征,尽可能地远离有形躯体之物赘"。

相比较于英语版,霍布斯为拉丁文版《利维坦》安排了三个附录,它们都是对话体的,参与对话的人物都是两个,分别标志为"A"和"B",尽管其中的"B"在谈到霍布斯时(例如在第三篇对话中)用的是第三人称,但很明显"B"就是霍布斯。第一篇对话有关《尼西亚信经》的阐释,第二篇有关异端的律法(从根本上预示了其身后出版的 EW IV,387-408 中有关异端的作品的论点),第三篇关于"对《利维坦》的某些反对意见"。这些对话并没有引起足够的关注,至少在英语学界是这样。在这些对话中,霍布斯第一次在已发表的作品中,明确地声称上帝是物质性的。

在附录一中,霍布斯承认,如果确有人认为上帝是物质性的,这将会与英国国教信仰的要求相对立。霍布斯的对话者"A"详细解释了其关于形体、非实体性与幽灵等概念。形体被理解为某种真正自足存在的事物,可以用大小来衡量。在镜子和梦中见到的形象(phantasmata)不能被划归入形体一类,因为它们很容易神秘地消失不见。它们不是独立存在的,只是其他事物在我们感官上留下来的印象,是非实体性的。幽灵如同空气和风,可以被看见和触摸到,是一种极其微小的形体。人不可能在形体和幽灵、或幽灵与形象之间想象出任何自然的中间介质。"因此,我们必须探究非实体性存在、非物质性存在、或单独本质等这些术语在圣经中是否找到过"。霍布斯在对此的回应中说:

> B:这些术语不是圣经中的,而源自于前三十九篇关于信仰的文章,它们于 1562 年由英国国教教会出版。其中很清楚地谈到,上帝不具形躯,没有肢体。因此,这是不容反对的,当然,那些否认这一点的人将被逐出教会。

> A：我们不会反对的。然而，第二十篇文章曾说过，凡不能依据圣经推导而出的，教会不可要求教徒必须去信仰。但这是以经推导出来的么？因为我仍然不知道在何种意义上，某种非形体的事物可以被称为伟大的或是最伟大的（拉丁文版《利维坦》III，537－38）。

如果“A”的第一个声明的意思是指，在这部作品中，上帝的非实体性不会被否认，那他将是个糟糕的预言家。在此后二十五页之内，霍布斯就会否认，或更确切地说，允许对话中的一个人物代表他去否认上帝不具形体的说法。

在第三篇对话中，“A”对“B”的回答提出了各种反对意见，这里是相关的辩驳：

> A：在第四章……他否认存在任何非实体的存在。这不是否认上帝的存在，就是确认上帝有形体，难道还有其他意思吗？
>
> B：的确，他确认上帝有形体。但在他之前，德尔图良就曾经确认过……（拉丁文版《利维坦》III，561）

接下去，霍布斯并不太准确地继续引用德尔图良的文字，为这个声明辩护（De carne Christi xi and Adversus Praxean vii。参见 Tricaud 的注解）。

或许是因为这些篇章隐匿在拉丁文的译本中，没有太多人读到过。霍布斯最为人所知的对上帝之物质性的承认出现在对布拉姆哈尔的答复中，这篇答复写于拉丁文版《利维坦》发表的同年，但直到霍布斯去世之后才得以出版（参见 EW IV，307，313）。该作品与霍布斯关于异端律法史的论文同时发表，文中，霍布斯为德尔图良的正统物质主义做了辩护。也没有神职人员称他的观点为异端（EW IV，398）。但是，在附录一中，他无疑也明确地说过，这种学说与据说他最中意的教会相冲突。

我不认为霍布斯公开宣称上帝之物质性——他在 80 岁的时候才

走出了这一步,而且是用拉丁文在外国发表的——时的谨慎真实地反映了他的优柔寡断,我也不认为《怀特批判》中对非实体性存在的惟信仰主义确认表现了他真实的(即使是临时性的)观点。我倒宁愿认为,如霍布斯在《怀特批判》(以及《第三驳议》)中戏要(flirted)非物质论一样,在这里,他又处于同样的理由戏要起极端惟信仰主义来了。霍布斯正在寻找一个位置,这个位置将赋予它一个足够安全的保护。

霍布斯不情愿公开确认其关于上帝的物质主义观点,因为他知道这在神学上极成问题。考虑一下下面的论述:

1. 上帝是有形的。(拉丁文版《利维坦》III,561)

2. 宇宙是所有形体的集合。(L xxxiv,2)

3. 因此,上帝既与整个宇宙相一致,也与宇宙之任一部分相一致((1)和(2)的推论,霍布斯仅在 EW IV,349 接受过这一推论)

4. 说上帝与整个宇宙相一致就等同于无神论,因为他否认宇宙具有推动因。(L xxxi,15,401;DCv xv,14)

5. 如果上帝与宇宙之一部分相一致 ,那他就是有限的,因为整体之一部分不可能是无限的。(《怀特批判》ii,2)

6. 说上帝是有限的就等同于无神论,因为按照描述,上帝应该是无限的。(L xxxi,18,402)

7. 因此,确认(3)就是拥护无神论。①

霍布斯从未在一个地方把这些论述拼起来,但其中的每一个似乎都确实描述了他的观点,而且这些论证并不显得太深奥,以至于他看不出(3)与其他的几个假定一起,将把结论导向何处。令人信服的说法只能是,霍布斯可能是期望他的一些读者去得出这同一结论的。

---

① 这个推论是由施特劳斯在《霍布斯政治哲学的基础》(*On the Basis of Hobbes's Political Philosophy*)文中提出来的,Goldsmith 在《霍布斯的政治学》(*Hobbes's Science of Politics*)对此有过反击(见本文第三节的引证),但由于施特劳斯和 Goldsmith 两人都没有把这些论证步骤表述清楚,所以都不太有说服力。

或许,霍布斯这一论证的某些假设前提是有问题的,例如前提(5)中,整体之部分不可能具有无限性。当然,我们现在可以反驳说,偶数集是整数集的一部分,但偶数集仍然是无限的。但是霍布斯明白这一点么?如果他的这一论述遭到反对,他会采取什么措施又为什么会采取这一措施呢?即使我们放过整体之部分有限性这个假设前提,把上帝描绘为一个混杂于其他物体中的物质实体,这难道不会感到有些不安吗?或许,霍布斯的消极神学挽救了他,使他免于被从物质主义赶到无神论,但即使如此,看起来这仍然是有些可疑的权宜之计。

我认为,霍布斯阶段性的不同程度的惟信仰主义试验表明,虽然他自己在时不时地推进对上帝之存在的理性基础上的论证,但他自己却并不太看重这个。它们不过是便利的防护而已,并非他致力于其中的一套学说。同样的,我认为霍布斯对神启的持续攻击——它的载体预言、它的标志奇迹和它的纪录圣经——显示,他对建立于神启基础上的上帝信仰也不是太当真。所以,对我来讲,霍布斯似乎可能是个无神论者,至少相对于犹太-基督教传统的位格的神讲来是这样。但如果有人坚持说,我们永远也不知道霍布斯真正的宗教信仰是什么,我将会很高兴地承认这一点。

* * *

帕特森(Annabel Patterson)在《审查制度与文本阐释》(Censhorship and Interpretation)中评论说,晚现代批评没有

> 对早现代文本中介绍性材料的阐释地位给予足够的重视。常常将目录学家的工作弃置不顾,或甚至忽略了标准版本、献辞、刻花扉页、颂诗以及铭文等部分,但这些却常常具有提醒读者其特殊任务之所在的功用(页48)。

让人高兴的是,Molesworth 和 Macpherson 版的《利维坦》确实保留

下了漂亮的刻花扉页,而评论家们也并未忽略其强烈的象征意义。[1]利维坦,这尘世间的上帝,它的图像在画面中占据了主要的地位。如从《约伯记》中引来的文字告诉我们的,这世间最伟大的力量,利维坦,终止了教会与世俗政权的纷争,将他们联合起来。

但我认为,还有一方面介绍性材料没有得到足够的重视,在给戈多尔芬(Francis Godolphin)的献辞中,霍布斯写道:

> 我认为推进世俗权力的努力不应该受到世俗权力的责难,人们也不要因为指责这种权力就宣称,他们认为这种权力太大了。此外,我谈论的不是人,而是抽象的权力宝座……我认为,除了那些处在权力宝座外面的人,或那些虽处在内部却支持他们的人(如果有这样的人的话)之外,我没有冒犯任何人。

这段话并不清楚明了,但或许拉丁文版可以使霍布斯的意思更明晰些:他赞成世俗权力最大化,而无论这权力掌握在谁的手里,他只会对无权力者表示反对。然而最有趣的是,他认可了对自己宗教观点的潜在的攻击:

> 我对圣经中有些文本做了另外的解释,而非其他人惯常解释的那样,这或许最遭人攻讦。

霍布斯继续为自己辩护说,他"以应有的谦卑态度",冒着遭人攻讦的危险,原因只为这样是实现其目的——削弱那些可能挑战世俗权力的权威(也即出于宗教的理由)——的必要途径。但读者被警告可能会碰到对圣经非传统的、甚至是攻击性的解读,如果见到对基督教教条的攻击,不必太过惊讶。

如果霍布斯对有神论的论述及其关于基督教的宣称并不真诚,那么,我们将如何看待他的人格和目的呢?我们能否真正地、一贯地认

① 如 Rogow 就此有过很有意思的讨论,页 156-60。

为霍布斯持有我归之于他的那些意图呢？主张霍布斯希图(a)颠覆他那个时代的信仰，(b)为保护自己不会因为不信而遭受迫害，有意给人留下一个信徒的印象，和(c)向他的读者吁求宗教信仰，以支持其政治的结论，这三点具有一致性吗？（参见格拉夫，页146－47）于我，则颇以为然。

我认为《利维坦》是一部暧昧不明的作品，不同的人会有不同的解读方式，且都倾向于表现出各种各样反讽的味道。欧绪弗洛(Euthyphro)不喜欢苏格拉底的反讽，因为他坚定地相信他自己的宗教知识。布斯(Booth)告诉我们，斯威夫特《谦卑的提议》的一些早期读者也不喜欢该作品中强烈的反讽。但霍布斯对官方宗教的攻击却十分巧妙，许多读者不会觉察出来。因为，如果一个人毫不怀疑地相信圣经是先知和使徒之言行的极精确记录，当他碰到持同样结论的论述时，就可能不会太仔细地去甄别了。他可能会接受这些否认的意见，却忽视了个中的意涵。但另外一些倾向于去怀疑的人，他们可能会发现，自己的怀疑因而得到了鼓励和加强。如同霍布斯在《论人》(*De homine*, xiv, 13)中讲的那样，"逐渐地，普通人就被启蒙了"。这样的读者可能认识到，论证并不支持那个结论，而需要去重新审视那个论证，并追问自己，根据那些前提，可以推论出什么合理的结果。第一类读者发现传统的宗教假定被用来支持政治结论时，可能就被说服去接受这些结论。第二类读者尽管也可能会被世俗论证所折服，但他却会发现自己不能接受支持这些结论的宗教论证。至少，他会被输入些反对这些宗教论述的思想，免得这些宗教论述基于对神比对人更高的义务的要求，导向他对国家的反抗。还有第三类读者，即审查官，他很可能对这部作品的颠覆性意涵极其敏感，[①]但却仍然可能让它通过，因为没有足够的人会怀疑这些否定性言论，以至于引起严重的问题。而且，就长远而论，试图禁止这样一部作品的努力比允许它顺利出版更为

① 见《迫害与写作的艺术》(*Persecution and the Art of Writing*), U Chicago P, 1988，但最早由 the Free Press 版于 1952 年。施特劳斯认为，"一个普通聪明的作家比一个最聪明的审查官还要聪明。"这可能是说，一般而言，审查官不太容易感知到未经承认的伪饰。但施特劳斯却没有这个必要。

有害。

有些学者认为,用这种方式解读霍布斯是在抹黑他的人品。吉奇(Peter Geach)就极具修辞性地写道:

> 有个美国学者最近出版了一本书,辩称笛卡尔楔入诸多有关上帝和灵魂的明显的错误观点是为了欺瞒那些牧师:对其作品的研究可以证明,他实质上却是个无神论的唯物主义者。该论点比霍布斯的无神论说较少风行的可能,因为尽管很少有人熟悉苏西尼教派的知识分子,却有许多学者理解天主教的智者,但它看起来却同样有道理,甚至更要显得正确一些,因为笛卡尔可能给有些人留下一个多变的印象,但用"多变"来描述霍布斯确实是荒唐可笑的(前揭,页556)。

指出霍布斯并不是一个多变的人关涉到这样一个问题:在我们认定只有善变者才会用施特劳斯归之于霍布斯的那种写作方式——也即故意含糊其辞,在蓄意劝服较少怀疑精神的人,其观点并未太多地逾越正统思想之外以至于需要被惩罚的同时,蓄意暗示给他那些较强怀疑倾向的读者以宗教的可疑——来著述的情况下,确定施特劳斯对他的解读是否成立。如果吉奇所言切题,那么,不言而喻,他必然坚持这一假定前提的。但我却认为,这一前提毫无根据。如斯蒂芬(Leslie Stephen)在类似情况下观察到的那样,在这些情况下,如果存在任何道德上的瑕疵,它就会"向使坦率的讲话变得危险的那些人"撒谎。①

在压制性文化背景中,对那些相信应该以某种方式去转变主流观点的少数派来讲,坚持吉奇的这一假定前提,就要去反对他们的道德

① 《十八世纪英国思想史》(*History of English Thought in the Eighteenth Century*),New York,Peter Smith,1949,I,页105。无论如何,我都很难见出我归之于霍布斯的那些行为比吉奇叹为"蛇一般诡诈的"贞德更加多变。参见他的《美德》(*The Virtues*),Cambridge UP,页115。

立场。[1] 在前文中,我描述了有关霍布斯时代新教英国的宗教宽容度的复杂情况。但我们也应该记得,在写作和出版《利维坦》时,霍布斯住在天主教法国,大概因为其温和得多的《论公民》一书的原因,他的所有作品已于1649年被列入《禁书目录》,[2]因此,霍布斯在《利维坦》出版后,正式说明自己将返回英国,这或许是因为他害怕在法国会受到罗马天主教神职人员的迫害(拉丁文版《利维坦》I,xvii)。如果批评广为接受的宗教信仰很危险,那么,那些持有非正统观点的人必然要么保持沉默,要么找到某种隐秘的方式表达他们的思想,再或者率直而言并承担其后果。霍布斯自己并非毫无道德责难地把欺瞒归咎于亚里士多德。在对独立本质说的抨击之后,霍布斯写道:

> 可能有人明明知道这是错误的哲学,但由于害怕苏格拉底的命运,于是便把它当成符合而又能确证他们的宗教的东西写出来了(《利维坦》,第四十六章,18,692)。

如果本文的观点无误,霍布斯自己当然有理由害怕苏格拉底的命运。

① 或许,企盼一个能写出"我们不可以接受对神性之错误的宽容态度,因为我们无法判断何种程度的错误会彻底地误导一个人的信仰"(吉奇,《上帝与灵魂》(*God and the Soul*, Schocken,1969,页115)这样的文字的人,去对确实持有激进宗教观点的人采取一种肯定性的理解态度,这要求可能太高了。根据吉奇的观点,如果一个人似乎未去虑及这种观点,那就证明他的探求行为是正当的,惟有以非强制性努力来转变那些错误的信仰者。

② 当然,这也不是什么特别突出之处,早现代时期大部分重要人物——培根、笛卡尔、霍布斯、斯宾诺莎、马勒伯朗士(Malebranche)、洛克、伯克利(Berkeley)、休谟、卢梭以及康德——他们的部分或全部作品都曾经被纳入这个目录,而惟一免于此命运的是莱布尼茨。

马克思对斯宾诺莎的反常解读

赫尔(Gordon Hull) 著
徐长福 译 恺桦 校

马克思是把斯宾诺莎的方法应用于社会科学的强势研究者。

——利萨加瑞(Hyppolite Lissagaray)①

斯宾诺莎和马克思都是名声远播的思想家,这与某种特别固执的教条式的立场相关。出于这个原因,研究斯宾诺莎和马克思,就不能完全避开与斯宾诺莎主义和马克思主义相遇。从而,研究马克思对斯宾诺莎的接受就有双重的危险。尽管如此,这两位思想家在学说上与"唯物主义"的关联表明,这项研究仍然可能,而且并非没有重要性。马克思写作的语境,尤其早年马克思的写作背景有两个一般性的要点,这是自始至终的原则。首先,这种语境是由黑格尔和黑格尔主义的多种因素决定的。不管人们对马克思面对黑格尔的结果作如何想,仍然可以说,面对黑格尔是马克思发展的一个决定性因素。其次,对哲学史的黑格尔式解读,就某个方面而言乃是某种斯宾诺莎主义的产物,也就是说,是将斯宾诺莎整合到黑格尔的更为宏大的历史叙述结

① 利萨加瑞是法国流亡者,与马克思熟识;这句话引自 Maximilien Rubel, *Marx a la rencontre de Spinoza*, Etudes de Marxologie(Jan - Feb. 1978),页 258。

构中的结果。下面,我想阐发的看法是:从马克思对斯宾诺莎的解读中,可以确切地找到马克思克服黑格尔的种种努力中的一个建构性因素,这一因素既针对又超逾了黑格尔式的斯宾诺莎主义。

本文标题已经暗含了尼格利(Antonio Negri)富有启发性的研究,从这一标题出发,①在此我打算先提出两点。一方面,马克思对斯宾诺莎反常的解读,也就是说,马克思的斯宾诺莎解读与黑格尔主义氛围下对斯宾诺莎的读法是对立的,而马克思的早期作品正是在黑格尔主义氛围中产生的。另一方面,马克思反常地(anomaly)来读斯宾诺莎,也就是说,马克思是把"唯物主义的"斯宾诺莎解读为竞争,而竞争可能被认为是17世纪晚期"主流"的发展或"资产阶级"的发展。这两点最早的证据来自《资本论》,马克思在《资本论》中说,"我的看法则相反,观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已",②随后,他写下了著名的话:

> 将近三十年以前,当黑格尔辩证法还很流行的时候,我就批判过黑格尔辩证法的神秘方面。但是,正当我写《资本论》第一卷

---

① 尼格利(Antonio Negri)《蛮野的异类:斯宾诺莎形而上学和政治学的权力》(The Savage Anomaly:The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics),trans. Michael Hardt,University of Minnesota Press,1991。尽管我不赞同Negri的许多结论,尤其他对《伦理学》卷5的解读,不过,从他的著作中我明显受益非浅。应当注意,Negri在其《斯宾诺莎的反现代性》中已表明,他修正了自己对《伦理学》卷5的看法,该文见Graduate Faculty Philosophy Journal 18,no. 2(September 1995):14 n. 22 and 15 n 32。对Negri思想的总结,包括对Negri许多其他作品的概括,参见Jason Read,《构建权力的对抗性基础》(The Antagonistic Ground of Constitutive Power),载于Rethinking Marxism 11,no. 2(Summer,1999):页1-17。Read提出,对Negri而言,共产主义的问题就是"具有构建性权力社会的可能性是什么?"的问题(页15)。我想,在早年马克思使用"活动性"(Tätigkeit)的意义上,可以保留这一提法。"活动性"一词的作用类似于Negri提出的潜能(potentia)。这样做意在:(1)指出马克思的思想反对霍布斯式的十七世纪,这是一个"把秩序认为是……无序的绝对他者"的世纪(Read,p. 15);(2)指出早期马克思的还原阅读只局限于"费尔巴哈式的人本主义"、"黑格尔主义"等。这两点将在本文的全过程中得以展开。

② 【译按】中译参见《马克思恩格斯全集》(以下简称《马恩全集》)第23卷,人民出版社,1972,页24;或参见《资本论》,人民出版社,1998,页24。

> 时,愤懑的、自负的、平庸的、今天在德国知识界发号施令的模仿者们,却已高兴地像莱辛时代大胆的莫泽斯·门德尔森对待斯宾诺莎那样对待黑格尔,即把他当作一条"死狗"了。因此,我要公开承认我是这位大思想家的学生。①

马克思接着说,尽管黑格尔辩证法是"倒立着的",是"神秘化的",但在其"合理形态上,引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖","按其本质来说,它是批判的和革命的"(同上)。对马克思来说,对黑格尔和斯宾诺莎的同时接受,意味着这两位思想家都具有一种"人们普遍接受的"、"合理的"形式,前者是对平庸的时髦辩护,而后者恰恰是对平庸的批判。拯救合理形式以反对普遍接受的形式,这关乎到"唤醒生活的文本",以及寻求与经典解读(canonial reading)相矛盾或者超越经典解读的要素。总之,这种拯救就是对文本合规范的一种祛秘(demystification)或渎神(profanation)。

从 1845 年《神圣家族》中的一段评论显然可以看出,马克思明白,由于斯宾诺莎的著作本身存在着种种阅读的张力,因此,接受斯宾诺莎的困难是张力中两种竞争的策略问题。马克思因反对黑格尔派的鲍威尔而解读黑格尔,他写道,根据黑格尔,既然"自然神论和唯物主义是对同一个基本原则持不同的理解,斯宾诺莎就有两个在其真谛方面相互争辩的学派"。对马克思而言,参与争辩首先总是一个策略和战术问题,这就表明了马克思的斯宾诺莎解读是一种策略性解读。在这种意义上说,一方面,这种解读追求一个明确的目的;另一方面,马克思认识到这种解读始终是这种策略性的练习。一个人如何说明一个历史事件,取决于阐述者对这一事件说了多少;故一种正规的解读总有其局限。换句话说,有关历史上的传播和原典形态的种种问题,

① 《资本论:政治经济学批判》(Capital: A Critique of Political Economy), trans. Samuel Moore and Edward Aveling, Moscow: Progress, 1954, 卷 1, 页 29。其他的马克思参考资料最好参阅德文版, Marx - Engels Werke(Berlin: Dietz Verlag, 1970 -)[MEW],或者第二版的 Marx - Engels Gesamtausgabe(Berlin: Institute für Marxismus - Leninismus, 1976 -)[MEGA2]。中译见《马恩全集》前揭,页 24;或参见《资本论》,前揭,页 24。

若理解为政治的和意识形态的过程,就不能把他们从历史的文本解读中切除掉。由此,资本主义得解读为与其辩护者相反的东西,而斯宾诺莎的解读也将与斯宾诺莎主义的解读相反。针对《圣经》最虔诚的信徒的解读,斯宾诺莎自己或许也会带着相似的(但不是相同的)策略性想法去重读《圣经》。对这两位思想家来说,祛秘将是违反原意的解读(reading against the grain)过程。这里我所进行的解读,是马克思早期思想中"唯物主义"的一个更宏大的研究计划的一部分。尽管马克思的著作可以说是属于"末世论的",因为它们预想了政治的终止,同时也引发对这种末世论可能意义的彻底再思考,这也是我的研究所意欲达到的程度。这种唯物主义的一个标志将是马克思恢复闭塞了的斯宾诺莎思想的唯物主义方面。①

---

① 《神圣家族》:"*Deismus und Materialismus zwei Parteien eines und desselben Grundprinzip seien*, so hatte Spinoza zwei Schulen, die sichüber den Sinn seines Systems stritten"(MEW 2, p. 139[HF])。马克思看到了自然神论的斯宾诺莎和唯物主义的斯宾诺莎之间的张力,Negri把它作为斯宾诺莎思想的"两个基础"来加以讨论。参见 The Savage Anomaly,泛神论。【译按】中译见《马恩全集》第2卷,前揭,页168。

关于违反原意的解读,可参阅阿尔都塞(Louis Althusser)的《读〈资本论〉》(trans. Ben Brewster, London: Verso, 1979),他提出:

> 斯宾诺莎是第一个对读,因而对写提出问题的人,他也是世界上第一个同时提出关于历史的理论和关于直接物的不可知的哲学的人。他在世界上第一次用想象与真实的差别的理论把阅读的本质同历史的本质联系起来。这一切使我们理解了,马克思之所以成为马克思,就是因为他建立了历史理论以及意识形态和科学之间的历史差别的哲学,而这一切归根结底是在破除阅读的宗教神话的过程中完成的。(页16-17)
>
> 【译按】中译参见《读〈资本论〉》,李奇庆、冯文光译,中央编译出版社,2001,页5-6。

他还说:"从哲学的立场看,我们可以将斯宾诺莎视为马克思的唯一的直接的祖师"(页102)。出于这些明显的理由,我不赞同阿尔都塞关于1845年前和1845年后的马克思之间的"断裂"说。"违反原意的阅读"一语出自本雅明(Walter Benjamin);在这里,我想在这一句话前强调的是:"并不存在文明的文献,同时,也不存在野蛮的文献。正如这种文献没有摆脱野蛮一样,野蛮也沾染了它借以从一个宿主传播到另一个宿主的风格"(《论历史哲学》,载Illuminations, trans. Harry Zohn, New York: Schocken Books, 1968,页256)。人们应该记得,这是马克思要质疑的黑格尔式的历史主义。

前面所述的观点也许显得不够成熟:毕竟,马克思著作中有关斯宾诺莎的论述极少。即使马克思偶尔的评论表明他早已熟悉斯宾诺莎。而且,1841 年,马克思从斯宾诺莎《神学 - 政治论》①(TTP)以及斯宾诺莎大量的书信中摘录了一些段落,并整理成笔记。本文探讨的主题就是马克思的 TTP 笔记以及他早期著作中明显提到斯宾诺莎的段落(关于马克思对斯宾诺莎更加完整的讨论以及其著作中提到斯宾诺莎的清单,可参见 Rubel 的 Marx à la rencontre de Spinoza 一文)。至于本文主题的最初定位以及阅读问题的定位,请允许我提出《神学政治论》中关于圣经解释的一段话:

> 我说,事实上,本来就存在着比我们现在发现的在正典(codices)记载的读法更多的读法。(TTP,第 9 章,页 129)

马克思把这句话逐字地抄录在笔记中,但未作进一步的评论。如果说正典代表了圣经的叙述和事件的正规义疏,那么与黑格尔对哲学史的正规义疏的相似就不言而喻了。此外,正规义疏的问题有物质方面和政治方面。马克思在写作博士论文的时候,就已经和坚守"哲学"的形式和内容争辩过。这是早在广为讨论的马克思"退出"哲学的《关于费尔巴哈的提纲》第 11 条之前,以及在他明确打算为政治经济学的彻底批判开启空间之前的事情了。对马克思来说,除了将文本还原为正典之外,斯宾诺莎同样可以一直查阅至中世纪晚期隐藏在阿威罗伊主义后面的阅读方式,以及查阅其他钦定正典

(接上页)Étienne Balibar 把斯宾诺莎和马克思一起与卢梭对起来解读,他说,"在马克思的唯物主义中,……也明显存在一个对主体表现的解构因素";"革命的主体"实质上是卢梭式的。参见 Balibar,"Le politique,la Politique:De Rousseu à Marx,de Marx à Spinoza",Studia Spinozana 9(1993):203 - 15:212。至于不同的对比阅读,它强调的是马克思的乌托邦(在传统意义上)因素,可参见 Yirmiyahu Yovel 的《马克思的本体论与斯宾诺莎的内在论哲学》,载 Studia Spinozana 9(1993);页 217 - 27,其中包括了他的《内在论的冒险》(Adventures of Immanence)有关部分的纲要式概述。

①【译按】《神学 - 政治论》有温锡增的译本,商务印书馆,1982。文中引文注释的汉译页码皆自此译本。

内部的反霸权手稿。①

从一开始,马克思就因质疑正规义疏得到人们的关注。有两个段落可以说明这一点。首先,在1841年的博士论文中,马克思不仅试图区分开德谟克利特的哲学和伊壁鸠鲁的哲学,而且他的确这样做了,并以此作为一项更为伟大计划的一部分,即非正典化亚里士多德哲学——希腊哲学的顶峰。他写道:

> 在我看来,如果那些较早的体系在希腊哲学的内容方面是较有意义、较有兴趣的话,那么亚里士多德以后的体系,则主要是伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派这一系列学派在其主观形式,在其性质方面较有意义、较有兴趣。(MEW I Supp.,页268)②

---

① "我认为,事实上有更多的阅读方式":MEGA2 IV/1,页243;该笔记收录在MEGA2 IV/1,页233-276。关于该手稿的日期和注释,见MEGA2 IV/1,页773及其后。马克思读过Latin Paulus的歌剧(Opera),而且他的摘录中几乎没有评注。至于斯宾诺莎的《神学-政治论》,我总体上依照新近Samuel Shirley译本的Gebhardt版本(Indianapolis:Hackett,1991)[TTP,by chapter and page]。值得注意的评注是:Alexander Matheron把马克思的笔记(重新调整了斯宾诺莎的顺序)作为连贯的著作来解读,并把马克思的笔记跟斯宾诺莎的著作进行对照。Matheron的一个研究结果是,马克思的著作系统地切除斯宾诺莎使用的圣经资料和根据:马克思的TTP没有任何斯宾诺莎的宗教语言。然而,在此我想说的是,Matheron认为马克思"对TTP的解经方法……没有兴趣",我对此有保留意见。相反,马克思把斯宾诺莎的解经方法推到极致,并把这种方法应用到所有的经典著作中。"Le T. T-P vu par le jeune Marx",Cahiers Spinoza 1(1977):页159-212;页169。

上述评注有意暗示,并意在提出进一步研究的可能性。早期马克思对中世纪著作的阅读,无疑应该有进一步的研究。有关马克思的博士论文的困难,尤其值得参考的是Bruno Bauer于1841年4月12日致马克思的告诫信(MEGA2 III/1,页358)。关于斯宾诺莎属民的犹太-伊斯兰思想研究,参见Idit Dobbs-Weinstern,"Maimonidean Aspects of Spinoza's Thought",Graduate Faculty Philosophy Journal 17,nos. 1-2(1994):页153-74;以及她的"Gersonides's Radically Modern Understanding of the Agent Intellect",见由Stephen F. Brown编的《心灵的相遇》(*Meeting of the Minds:The Relations between Medieval and Classical Modern* European Philosophy),Turnhout,Belgium:Brepols,1998,页191-213。有关斯宾诺莎加入属民的马拉诺共同体(*the subaltern Marrano community*)事件,可参见Yirmiyahu Yovel,Spinoza and Other Heretics,vol. 1,The Marrano of Reason,Princeton:Princeton University Press,1989。

② 【译按】中译参见《马恩全集》第40卷,前揭,页195。

其次,在《神圣家族》中,马克思用了一部分篇幅致力于批判青年黑格尔派蒲鲁东的翻译,并把"批判的",如黑格尔派、表演与蒲鲁东原文的"群众的"一个明显实例进行了对照。马克思说,蒲鲁东的著作遭到了"埃德加尔先生的双重攻击,即通过赋予特征的翻译的暗中攻击和通过批判性的评注的公开攻击"(HF,第 24 页)。[①] 旁注的问题把我们的注意力引回到了圣经正典的问题,并且提示我们,对马克思来说,亦如对斯宾诺莎一样,实质性的问题是著作成果的物质性的问题:著作成果的要素以及著作者的意识形态要素,与著作的"意义"不可分离。正是这一立场,标志着斯宾诺莎和马克思都是"唯物主义者",而且,也正是这一立场,使得他们能够"亵渎"和"祛秘"神圣历史。我将对此加以阐述。

斯宾诺莎著作的一个结果是对神圣历史的亵渎,这似乎不需要进一步煞费苦心的说明。斯宾诺莎思想进路的轮廓大家应该十分熟悉:《圣经》不是一个作者的作品;它包含了各种各样的历史故事,这些历史故事是后来由一个或多个编纂者汇集起来的,但他们并没有考虑这些故事与其他人讲的故事之间的是否相一致;奇迹和预言就是以这种方式产生,并给平民百姓以强烈的印象;而且,古代犹太人自觉比其他民族更具优越感,并把这种优越感限制于他们的统治形式中,所有的这一切都是上帝向他们启示的。上帝对先知说,要以谋划好了的方式让他们印象深刻,这一点反过来意味着,《圣经》既不能当作奇迹的报道逐字阅读,也不能当成科学的报道来逐字阅读。预言是"生动的想象力"(TTP,chap1. 页 5)的馈赠,而非理智的产物。

我们应当稍息一会,着重讨论一下这些"臭名昭著"的观点,因为恶名与斯宾诺莎往常流行的理解毫无关系,与《伦理学》的解读也几乎没有关系。可是,在斯宾诺莎生前出版的一部论著后不久,这些观点马上出现,并形成气候。如 Paopo Rossi 所指出的,"倘若这一切都是真的,那么,选民的神圣历史和异教民众的历史之间的所有区分就消除了,而且,也摧毁了希伯来人特殊历史中的普遍历史意义化身的观

① 【译按】参见《马恩全集》第 2 卷,前揭,页 27。

念”。1670年就已经有了斯宾诺莎的著作。1668年，霍布斯出版了拉丁文的《歌剧》，并重版了他1651年的《论公民》(De Cive)，该书不仅声称，圣经的释义要由现世的君主来做主，而且还说，

> 大量的政治学、历史学、伦理学和物理学等也应该以经文的方式解读……，那些段落，尽管它们内含真正的教诲，同时也是这种教诲的典籍，但他们仍不可能是基督教神秘的经典。

此外，因为经文需要解释，那么“经文解释者的话就是上帝的话”。1668年的一个英文文本中，霍布斯说，哲学肇始于埃塞俄比亚和埃及，并设法完全避免参考古代希伯来书。在霍布斯著作的第一和第二版之间的1655年，Isaac de La Peyrère提出，人在亚当之前就已存在，因此，原罪不仅意味着人和罪在亚当之前没有存在，而且意味着在亚当之前，原罪尚未“归咎于”人。[①] 所以，对于虔敬者来说，斯宾诺莎的著作代表了对圣典神圣全部恶毒攻击的顶点。同样，“《神学-政治论》——在激进的谴责和谨慎的坚持中，通过清楚的和含蓄的理证——在人类最初历史的全部讨论之中心位置上持续了一个多世纪之久”(Rossi，页212)。

另一方面，黑格尔描述了一个全然不同的斯宾诺莎。黑格尔的斯

---

① Paolo Rossi，《时间的黑暗深渊》(The Dark Abyss of Time)，trans Lydia G. Cochrane，*University of Chicago Press*，1984，页212。

De Cive，英译为On the Citizen【中译《论公民》】，Richard Tuck译(Cambridge：Cambridge University Press，1998)，vol. 17，页16-17。这是从拉丁文翻译的译本，而不是1651未被授权的英文版的再版。我援引《论公民》而非《利维坦》，这是因为，既然《论公民》的原文是拉丁文，那么当时欧洲大陆更容易得到(斯宾诺莎收录的版本正是De Cive)。1668年的《歌剧》也收录在《利维坦》的译本中，尽管其拉丁文版本跟它的英文本具有实质性的差异。

“那时，埃及俨然是一所世界大学，好奇的希腊人都到那里去，如毕达哥拉斯、柏拉图、泰勒斯以及其他的哲学家，他们把哲学带回希腊”。Decameron Physiologicum，见Molesworth编，*The English Works of Thomas Hobbes*，London：J. Bohn，1839，vol. 7，页74。

Isaac de La Peyrère：参见一年后的英文译本《亚当以前的人》(Men before Adam)。或参见《罗马人书》的第5章之第12、13和14节的论述，借此证明，第一个人在亚当之前已经被创造出来了(London，1656)。

宾诺莎和“无神论的”斯宾诺莎之间的不一致基于这种可能性：即马克思之所以阅读斯宾诺莎，部分原因正是在于他怀疑：正统黑格尔主义向他描述的斯宾诺莎没有得到充分的理解，而且，更好地解读斯宾诺莎也许有助于自身反对黑格尔的工作。换言之，或许斯宾诺莎高于黑格尔派的斯宾诺莎主义。黑格尔说，“斯宾诺莎主义哲学与笛卡儿哲学相关，它仅仅作为充实和贯彻笛卡儿原则的结果”。尽管这种观点在一定意义上说，部分是17世纪对斯宾诺莎的反应，但是，尤其对于那些一棍子打死所有“新科学”的人们来说，这种反应显然不能把斯宾诺莎简约为一位笛卡儿分子。通过强调《伦理学》和利用自己的优先权，黑格尔显然“翻译”了斯宾诺莎。黑格尔继续说，《神学－政治论》表明“摩西律法仅限于犹太人——对摩西书的批判对待”(VGP，页103)。这话非常重要，因为黑格尔借此创造了“犹太人问题”这一说法，正是这一说法困扰了很多青年黑格尔分子，甚至包括马克思。[①]

就像斯宾诺莎一而再、再而三地提醒读者，他的目的不是将摩西律法普遍局限于犹太人民。相反，关键在于，摩西律法是恩赐给犹太人民的现世统治者摩西的，并且只适用于愿意留在那个政治国家的犹太人。一旦希伯来人选择国王统治时，他们的神权政治便终结。我能说的是，在这一点上，马克思没有抄写任何斯宾诺莎明确的论述，但是，他不可能没有读过斯宾诺莎的这些论述。关于这一主题最清楚的段落之一，斯宾诺莎如是说：

---

① Hegel："Die Spinozistische Philosophie verh? lt sich zur Cartesischen nur als eine konsequente Ausfuhren, Durchfuhrung des Prinzips des Cartesius", Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit, ed. Pierre Garniron and Walter Jaeschke. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 9 (Hamburg: Felix Meiner, 1986), p. 102[VGP].

马克思对斯宾诺莎解读的进一步讨论与犹太人问题相关的，参见Rubel，“Marx à la recontre de Spinoza”，页241及其后。有关在语境中讨论犹太人问题的种种思想，参见Willi Goetschel，“Models of Difference and Alterity”，收入由Edward Timms和Andrea Hammel编The German Jewish Dilemma: From the Enlightenment to the Shoah, Lewiston, NY, Edwin Mellen, 1999，页25－38。

> 希伯来国灭亡之后，天启教就失掉了法律【法】的力量，无疑地，犹太人【希伯来人】一把他们的权利交给了巴比伦的国王，上帝的王国和神权就完了。因为他们答应服从上帝所有的命令那个誓约废除了；以此为基础的上帝的王国也就中止了。（TTP，章19，页221；见温译本，章19，页261）

换句话说，黑格尔把犹太人当作非历史的、观念的规定来解读。所以，他的解读蒙蔽了这种可能性：作为摩西律法的承担者，"犹太人"可能只是有限历史适用范围的一个观念而已。这一差别很重要。一方面，正如我将要指出的，这个区分是马克思后来批判黑格尔以回应"犹太人问题"的基础。另一方面，在永恒的和本质上为真的概念规定，与仅仅在特定时间为真的概念规定之间勾画出一种区别，这恰恰是马克思对实体化（reification）的批判。在别处，例如，马克思既指责把第一原则实体化的资本主义者，也指责把第一原则实体化的社会主义者。蒲鲁东"从经济学家那里借用了永恒经济关系的必然性这一看法；从社会主义者那里借用了使他们在贫困中只看到贫困的那种幻想"。[①] 这两种借用品是同一失败的两面，而其问题在于没有看出文脉对于阅读的重要。斯宾诺莎有类似的说法，"以为从奇迹可以有所推断，上帝的存在"绝不是一个有效的推论，因为"一个现象可以是很多种并发原因的结果"（TTP，章6，页77；温译本，页95）。马克思完整地抄录了这一段话（MEGA2 IV/1 235.3及以后）。

当一个法律秩序实体化了自身并且要求自己的必然性时，马克思把这种结果称谓"君主政体"（despotism），并且指出，君主政体正是真正的、个体的人遭受的痛苦。也就是说，"君主政体就是蔑视人，使人不成其为人"（见马克思1843年5月致鲁格（Ruge）的信；MEGA2 1/2，页477）。他接着说："哪里君主制的原则占优势，哪里

① 《哲学的贫困》，New York：International publishers，1946，页126。【译按】汉译参见《马克思恩格斯全集》，卷4，人民出版社，1958，页158。

的人就占少数;哪里君主制的原则是天经地义的,哪里就根本没有人了"(同上)。[①] 斯宾诺莎同样对君主制予以关注,在《神学-政治论》的序言中,他写道,

> 专制政治的秘诀主要是欺瞒人民,用宗教的美丽的外衣来套在用以压倒民众的畏惧的外面,这样人民既可英勇地为安全而战,也可英勇为奴隶制度而战。【温译本,页11】[②]

他还说,"在一个自由的联邦中,不可能设计和尝试任何更具灾难性的政策(TTP,页7)"。一个可能的后果是政治不稳定,甚至直接导致内战。马克思对这种可能性当然不会没有兴趣;在此,我想指出的是:斯宾诺莎和马克思所共同感兴趣的是,君主制国家是如何统治的,以及君主制国家统治的方式靠国家机器来维系,同时这种方式为其暴力瓦解撒播了种子。这架机器的一个方面是利用宗教和宗教语言,劝导大多数人平和行动。作为"现代"政治理论的象征性人物,奇怪的是霍布斯对此立场摇摆不定,并且这种摇摆不定对在一种霍布斯主义语境中阅读斯宾诺莎产生了困难。一方面,《论公民》以及更值得关注的《利维坦》(Leviathan)里,都有长篇的论说,抨击宗教上的神权政治和非世俗权威。在这些要点上,斯宾诺莎常常被人们解读为霍布斯的盟友。另一方面,霍布斯似乎故意将神权政治模式的招数援用到自己的"几何"模式之中:《利维坦》中的"凡间神"(mortal God)是按照圣经中上帝用以挫败约伯的魔鬼(monster)命名的,而且,他似乎鼓励君主利用宗教促进民众最终顺服。这一点上,斯宾诺莎似乎显得与霍布斯完

① 【译按】参见《马恩全集》第1卷,前揭,页411。

② 【译按】汉译与英文有些出入,英文直译是:"君主制的最高秘密,亦即它的靠山和支柱,就是把人抑制在欺骗的状态里,并且用似是而非的宗教名目遮掩恐惧,而又必须靠恐惧来控制人。"

全对立。[1] 对马克思而言，他在《神圣家族》中说，霍布斯的唯物主义变得“敌视人了(people[menschfeindlich])”(《神圣家族》，页136)；[2] 同时，他逐字地把斯宾诺莎的下面这句抄录到笔记本上：“我们这个时代若能见到有种宗教免于迷信的束缚，那么我们的时代又会多么幸福呢！”(TTP，第11章，页148；MEGA2 IV/1，244；温译本，页177)。

综上所述，也许表明：马克思和斯宾诺莎看到的君主制的一个标志，就是抑制表现(expression)(用霍布斯的话来说就是“煽动性的”语言)的严施强行，因为这种表现清楚显示了那些尚未完全融入君主制原则的“个人”或人们。斯宾诺莎写道，同时马克思也摘抄了这段话(这一章除了他的摘录就没有别的什么了)：

> 把意见当作罪恶的政府是最暴虐的政府，因为每个人对于他的思想(信仰)有不可夺取之权。而这种情形能够引起群情的忿激(TTP，章18，页215-16；MEGA2 IV/1，238-39)。【温译本，页255】

无疑，一方面，马克思在早期生涯中花费了许多心血与书报检查不断斗争，看到这一点很重要。另一方面，也应看到，这是表现和权利的问题。然而，这种权利不能理解为法的问题。用斯宾诺莎的话来说，这是自我保存(conatus)的问题：任何个体的权利在于表现，这也就是说，“一物就其在自身而言，竭力在自身中保持其存在”(E3 P6)，以及“自我保存与一物竭力保存其存在的努力，只不过是那物自身的现

---

① 若要完全讨论这些话题，显然超出了这篇文章的范围。关于斯宾诺莎反霍布斯主义的观点，特别明显的论述见 Balibar 的《斯宾诺莎与政治学》和 Negri 的《蛮野的异类》。Rossi 的《时间的黑暗深渊》也汇集了很多关于霍布斯和斯宾诺莎读起来是一致的历史事实。有关《神学-政治论》中暴政和革命关系的详细讨论，亦见 Balibar 的《斯宾诺莎和政治学》，页25-49。马克思的革命问题尤其困难；如将要阐明的那样，至少马克思的早期著作似乎已经清楚表明，在祛秘和君主制政治秩序的终结之间存在一种强烈的关联。

② 【译按】参见《马恩全集》第2卷，前揭，页164。

实本质"(E3 P7)。①

马克思与之相应的词是"活动",它指的是当个人摆脱君主制以及他们真正被认为是"*类存在*"时的所作所为。"类存在[Gattungswesen]"和"活动"等一系列术语出现在马克思的《1844 年手稿》中,它们表明了社会历史假定的人类生活特征,以及人类活动生产人类生活所达到的程度,"而生产生活本来就是类生活。这就生产生命的生活"。② 在这个意义上,活动和表现作为批判原则,反对同质的、原子式的个人或"主体"的质询。当马克思从《神学－政治论》中抄录了惟有"法和风俗"把"个人"划分成"民族"(TTP,章 17,页 207)这段话时,他的思想显然跟随斯宾诺莎的思想运转,因为他所指向的是生活的机能。③ 值得提醒的是:马克思的思想具有激进的历史性,来自他《1844 年手稿》中的下述评论,显然是对斯宾诺莎的回应:"一个种的全部特征,种的类特征就在于生命活动的性质,而人的类特征恰恰就是自由

---

① 《伦理学》一书是指 Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters, trans. Samuel Shirley, (Indianapolis: Hackett, 1992) [E; TdIE, ect]。对斯宾诺莎表现问题的透彻的分析,可参见德勒兹(Gilles Deleuze)的《斯宾诺莎哲学的表现主义》(Expressionism in Philosophy: Spinoza, trans. Martin Joughin, New York: Zone Books, 1992)。从注释的考察表明,在理解权力(potentia)和权限(potestas)的区分上,Negri 着重参考了德勒兹。

② 【译按】汉译参见《马恩全集》第 42 卷,前揭,页 96。

③ "生产生活": Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben(MEGA, I/2, 369)。我认为这是对《1844 年手稿》的异端式的解读。其他强调生产为中心的解读,可参见 David R. Lachterman,《马克思的生产本体论:劳动的悖谬和实践的神秘》,载 Graduate Faculty Philosophy Journal 19, no. 1(1996), 3－23;以及 Gérard Granel 的 L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure",载 Traditionis traditio(Paris: Gallimard, 1972),页 179－230。

马克思无疑是后康德主义者,并且在马克思看来"自然"本身是一个历史范畴。在这个意义上说,马克思与斯宾诺莎完全决裂。关于这个方面的进一步讨论,可参见 Helmut Seidel 的 *Spinoza und Marx über Entfremdung*,载 Studia Spinozana 9(1993): 229－43。有一种意见认为,可以用马克思和斯宾诺莎来反对卢梭式的主体,参见 Balibar, "Le Politique, la Politique"。M. Rubel 认为,马克思的博士论文笔记"可以不妨说是马克思对伊壁鸠鲁进行的斯宾诺莎式解读"("Marx à la recontre de Spinoza",页 244)——假如马克思的博士论文是用伊壁鸠鲁的思想批判德谟克利特的原子论,那么这一看法似乎特别富有洞察力。

自觉的活动"(MEGA2 I/2,369)。[①] 对"表现"和"活动"的肯定,批判了君主制观念的机器对个人在其存在中的本质侵害;在这个意义上,"表达"和"活动"都是革命的肯定。[②] 在斯宾诺莎和马克思这两个例子中,"形而上学存在(being)的多样性转变成伦理学存在的丰富性"(同上,页151)。也是在这两个例子中,表现的问题(matter)之一作为反对一种形而上学体系的活动;因此,这种表现在自身的革命中。马克思致鲁格的一封信里,有一个著名的结尾:"人类要洗清自己的罪过,就只有说出这些罪过的真相"(MEGA2 I/2,489)。[③]

这封信的结尾表达了马克思正在呼吁"对现存的一切进行无情的批判"(【译按】前揭,页416)。为了代替这段话的详细解释,我认为,斯宾诺莎和马克思都强调表现是权利的问题表明:尽管斯宾诺莎和马克思都提出"批判",但他们谁也没有按照启蒙的模式而为。根据启蒙模式,批判在于消除现象所呈现出来的杂质,以便建立有关这些现象原初的纯洁。从马克思早期著作的文脉中看,进行"启蒙"批判最明显的也许是蒲鲁东,他提出"平等"是社会的基本原则,而"所有权"则导致不平等,因此,为了解决这一矛盾,应当废除"所有权"。[④] 在斯宾诺莎那里,鲜明的靶子是笛卡儿;斯宾诺莎承认灵魂和身体相统一的结论,这听起来像是笛卡儿式的推论,但他仍然警告说,"当人们通过抽象的方式而不是通过它们的真实本质被理解各种事物时,人的想象立刻把它们搞混"(TdIE,238h)。换句话说,笛卡儿批判和启蒙批判根据内在的基础是无效的,因为想象是认识的必要部分。马克思与此对应

① 【译按】汉译参见《马恩全集》第42卷,前揭,页96。

② 关于这点可参阅 Negri 的《潜能、自我保存、精神》,"它是一个通过想象和激情而不断完善的整体"。《蛮野的异类》,页147。

③ 【译按】参见《马恩全集》第1卷,前揭,页418。

④ 参见 Kurt Röttgers,《批判与实践:从康德到马克思的批判概念史》(Kritik und Praxis:Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx),Walter de Gruyter,1975,从这本书中,我借用了有关"启蒙"批判的意见及在马克思看来相反的观点。

参见蒲鲁东《什么是所有权》(What Is Property),Donald R. Kelley and Bonnie G. Smith 编辑和翻译,Cambridge:Cambridge Univercity Press,1993。

的理解很相近:对马克思而言,所有的思想都属于"意识形态",而实体化或抽象化是问题之所在。这两种情形的关键在于思维必然是具体化的。

这些思考让我们再次回到犹太人问题。如我已经说过,当黑格尔读《神学-政治论》时,他说在该书中,斯宾诺莎表明摩西律法仅限于犹太人,并且这就是对摩西律法所作的"批判"。同时,我们也能看到,黑格尔不曾提及斯宾诺莎所说的就是他的"主要用意——那就是说,哲学要和神学分家"(TTP,章 2,页 35;温译本,页 50)。反对黑格尔的斯宾诺莎主义,阅读斯宾诺莎自己对先知们及其想象的(而非理性的)能力的讨论,与反对黑格尔而阅读马克思所产生的同一问题是:"反宗教批判的根据是:人创造了宗教,而不是宗教创造了人"。马克思还说(也许是跟着斯宾诺莎说的):

> 但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是**人的世界**,就是国家,社会。国家、社会产生了宗教即**颠倒了的世界观**,因为它们本身就是**颠倒了的世界**。……它【宗教】是人的本质的**幻想的现实性**,因为**人的本质**没有真实的现实性。因此,反宗教的斗争间接地也就是反对以宗教为精神性慰藉的**那个世界**的斗争。(《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,MEGA2 I/2,170,着重号[楷体]系原文所有)(【译按】前揭,页 452-453)

他接着说:

> 对天国的批判就变成对尘世的批判,**对宗教的批判**就变成对**法的批判**,对神学的批判就变成对**政治学的批判**。(同上,171,着重号系原文所有)(【译按】前揭,页 453)

如此之批判是对犹太人问题批判的黑格尔主义的挪用。根据黑格尔对斯宾诺莎的解读,摩西律法的所作"批判"揭示:"犹太人"作为本质规定,必然伴随摩西律法而出现,并附属于摩西律法。鲍威尔

(Bruno Bauer)在他的著作《犹太人问题》中采取了这一立场,而1843年马克思针对这点发表了他的看法。马克思指出,鲍威尔赋予了"犹太人问题是与德国的特殊情况无关而有普遍意义的问题",这就是"宗教跟国家的关系问题,宗教狭隘性和政治解放的矛盾问题"(《论犹太人问题》,MEGA2 I/2,143[JF],着重号[楷体]系原文所有)。对这一问题的论述引出了鲍威尔以下的立场:

> 由此,一方面,鲍威尔要犹太人放弃犹太教,要一切人放弃宗教,因为这样才能作为公民得到解放。另一方面,鲍威尔坚决认为宗教在政治上的废除就是宗教的完全废除。(JF,第144页,着重号[楷体]系原文所有。【译按】前揭,页421、423。)

由此,马克思将责难黑格尔派鲍威尔混淆了政治解放与人的解放。[1] 这个回应骨子里是斯宾诺莎式的。首先,如果一个人跟随黑格尔解读《神学-政治论》,这种混淆是必然的:根据黑格尔的基础,从"犹太教"即摩西律法得到的解放,这不是一个政治问题。相反,政治问题瓦解为犹太人的抽象认同问题。然而,抽象认同问题本质上不是政治问题,而是神学问题:"在德国,并没有政治国家,即作为国家的国家存在,犹太人问题是一个纯粹的神学问题。犹太人发现自己是这个以基督教为基础条件的国家的宗教反对派(《论犹太人问题》,145,着重号[楷体]系原文所有。【译按】前揭,页121)。换言之,黑格尔主义把基督的德意志国家和理性的、人类的国家相混淆,与此同时,混淆了宗教问题和政治问题。

马克思继续谈道,至少是其中的一部分,在"北美合众国(free states)……,犹太人问题才失去了神学的意义,成了一个真正的世俗问题",这意味着人们能够思考宗教与人解放的关系。马克思还说,在

---

① 两年后,马克思坚信他揭露了"他[鲍威尔]的基本错误,即混淆了'政治'与'人的解放'[Sein Grundirrtum, die Verwechselung der 'politischen' mit der 'menschlichen Emanzipation,' wurde aufgedeckt]"(《神圣家族》,页112,着重号[楷体]系原文所有)。

这样一个地方,所有的批判者都看到"宗教不仅存在,而且表现了生命力和力量",还发现了宗教的存在与充分发展的政治国家并不相矛盾的证据。相反,宗教的存在是尘世局限性的一个暗示,而不是尘世局限性的原因。当这些局限得以克服时,宗教的"禁锢"(imprisonment)自身就会被克服。因此,"我们不把尘世的问题转变为神学的问题。我们把神学的问题转变为尘世的问题"。马克思的结论是:抽象国家和确然宗教之间的矛盾就是"国家和确定了的尘世要素之间的矛盾"。这意味着,"国家与一般宗教的矛盾"就是"国家与其一般假想(assumptions)的矛盾"(《论犹太人问题》,页146,着重号[楷体]系原文所有)。(前揭,页425)前面分析显然是概括式的,还需要补充更详细的文本分析。但是,以下的结论似乎足可以成立:即对马克思来说,黑格尔的犹太人问题混合了神学和政治学的领域,即是现代国家的神学自然的混合:对马克思而言,这样的现代国家本质上与尘世的生活相冲突。

确保政治问题得到政治上的解决,也就是说对所谓神学问题的祛秘,这恰恰是斯宾诺莎《神学-政治论》的关键,而且,马克思对犹太人问题的处理显示了他对斯宾诺莎的这个关键点的敏感。的确,如果仅仅考虑马克思所抄录《神学-政治论》的片段,那么问题显得更加清楚。马克思从斯宾诺莎那儿摘下的几个涉及圣经解释或"真"宗教问题的段落,这表明了在马克思看来,宗教问题总是一个政治问题(CF. Matheron, Le T. T-P dans le vu du jeune Marx)。把这一问题当作一个神学问题的错误处理,这是违背了现代国家形式的抽象神学基础的表现(而马克思正确摘录下他认为【似乎】是斯宾诺莎神学程序中的残留因素)。

为了详述最后的看法,我想考察马克思致鲁格的一封信中的一段,也正是在这封信中,马克思宣布需要"对现存的每个事物进行无情的批判"。马克思写道:

所以,从政治国家自身的这个冲突中到处都可以引出社会的真理。正如宗教是人类理论斗争的目录一样,政治国家是人类实

际斗争的目录。可见政治国家在自己的形式范围内 sub specie rei publicae【从政治角度】反映了一切社会斗争，社会需要和社会真理。(MEGA2,I/2,488)。(前揭，页 417)

斯宾诺莎的引证应当很明显，而且它揭示了马克思从事斯宾诺莎研究的深度。一方面，这种引证表明，对马克思而言，政治国家要在其最发达的形式和概念规定中来考虑。在这种形式中，政治国家显示了它的存在：这就是说它具有*自我保存*的能力；这就是它为什么表现为社会斗争的原因。

另一方面，政治国家能够*从政治角度得以考虑*，表明对马克思来说，政治国家自身是一种神学的规定。斯宾诺莎写道：

我们的心灵，就其能理解来说，是思想的一个永恒的样式。这一个思想的永恒样式为另一个思想的永恒样式所决定……所以，思想的永恒样式的全体便构成了神的永恒无限的理智(E5 P40S)。[①]

如果我们的心灵*从政治角度*理解政治国家，那么，这个理解就预设了一个神学命题，这是关于我们的理解和上帝之间的关系命题：也就是说，它预设了一个关于我们理解的非历史自然的神学命题。这条思想路线既直接反对现代国家形式，又直接反对斯宾诺莎从永恒角度的祈求。

对国家形式及其神学预设的不满，可以描述为：现代国家形式要求对社会概念化为某种外在的或先在【先验的】的东西("自然的国家"通常译为"自然状态"——译注)。然而，就国家解释社会而言，它只有以概念的方式解释，即以静态实体来解释，但这并不是伙伴(socius)的个别要素的实体。甚至"臣民"或"公民"的观念，就人们把它理解为"社会契约"的定性同一的参与者而言，也是抽象的。在斯宾诺莎

---

① 【译按】参见斯宾诺莎著，贺麟译，《伦理学》，商务印书馆，1983，页 265。

式的基础上,这种抽象不生产知识,而是揭示了现代国家形式的单一本质是一种抽象,因为它仅仅把其成员认为是抽象物,认为是抽象过程的支配者。这就是为什么霍布斯能够为"公民(civil)科学"赋予这种优先权以一种几何学基础,以及把群众说得一文不值的原因;同时,也部分地解释了,为什么斯宾诺莎在《神学-政治论》中对摩西神权政治历史性的理解似乎显得是反霍布斯主义的。①

然而,不管其反霍布斯的力量是什么,这种解读并没有抹去斯宾诺莎文本中的一种张力:在《伦理学》第五部分中,斯宾诺莎自己呼唤的是什么?以及其中什么东西可以解释成我们理解的非历史自然的同一神学命题?由此,我们重新回到斯宾诺莎的"无神论"因素和"自然神论"因素之间的张力,并且回到马克思把这种张力解读为克服黑格尔主义的一个方面的策略。马克思在其博士论文笔记中就不满于"斯宾诺莎以这种激情论述从永恒角度的思考【观察世界】、关于对神的爱或关于人类精神的自由"(MEGA2 IV/1,104,M. Rubeld 在 Marx a la rencontre de Spinoza 引用此话,页242)。② 由于马克思没有参阅圣经资料就已读了《神学-政治论》,因此,在这里他似乎以解读斯宾诺莎反对自己。由此,马克思所解读的斯宾诺莎最好能够描述为一种批判性的挪用(appropriation),一种重新挪用,这种解读以斯宾诺莎的唯物主义因素反对由黑格尔主义所接受的斯宾诺莎唯物主义因素。③ 尤

---

① 因此,Negri 写道:"在斯宾诺莎看来……市民社会和政治国家完全交织在一起,如同由政体所产生的协作和对抗是不可分割的环节一样。如果没有【市民】社会的同时出现,国家是不可想象的;反之,如果没有国家,市民社会也是不可想象的。那么,资产阶级关于市民社会的意识形态只是一种幻觉而已"(《蛮野的异类》,页200)。

② 【译按】参见《马恩全集》第40卷,前揭,页142。

③ 有人也许会说,马克思对斯宾诺莎的批判挪用,完成了 Negri 所说的斯宾诺莎自己要做的事情,即用"第二基础"(表现和实践)取代"第一基础"(宗教)。奇怪的是,Negri 尝试把《伦理学》的第五部分贬低为莫名其妙的"倒退"。参见《蛮野的异类》的相关之处。在较晚的著述中,Negri 把黑格尔主义的尴尬明确定位在对斯宾诺莎从永恒角度的使用上:"如果先验意欲吸取单子(singular)的能量,那么无论如何,它也无法成功而合理地做到这一点。'非宇宙论的'、'非时间的'斯宾诺莎认为,时间的观念是在场和单一性,即伟大的辩证法机器想要剥夺它,却又无法得到"。见《斯宾诺莎的反现代性》(Spinoza's Anti-Modernity)页5。

其是斯宾诺莎的黑格尔式解读,已经把自身和理解与上帝的统一连在一起,自我保存和表现付出的最终代价是:知识完全是个人的事情,但是,在某种意义上说,那种知识自身又是普遍的。对马克思来说,知识总是由历史决定,因而共相是人类想象的产物。在这个意义上说,马克思的批判使斯宾诺莎在《神学-政治论》中表达的思想激进化了:关于永恒的所有宣言,都是宗教思维的症候,并因此封闭了政治思想的思考。在这样做的过程中,马克思能够解决可能冲击读者的问题,尤其是那些像马克思一样,受到斯宾诺莎的黑格尔式挪用熏习的读者,在《伦理学》的结尾处,斯宾诺莎总结了这些问题作为寂静主义的两难:

> 无知的人在种种情况下单纯为外因所激动,从来没有享受过真正的灵魂的满足,他生活下去,似乎并不知道他自己,不知神,亦不知物。当他一停止了被动时,他也就停止存在了。反之,凡是一个可以真正认作智人的人,他的灵魂不受激动的,而且依某种永恒的必然性能自知自身,能知神,也能知物,他决不会停止存在,而且永远享受着真正的灵魂的满足(E5P42S,比较 Seidel,Spinoza and Marx uber Entfremdung,页 236-237)。[①]

马克思最早在致鲁格的信中谈到"改革家中的普遍混乱状态"(universal anarchy among the reformers)(MEGA2 I/2,486)。[②] 在致力于一种"无情批判"的方法同时,马克思致力于存在的可能性研究,用斯宾诺莎的话来说,就是既智慧又积极的可能性。不管斯宾诺莎自己是否曾经实现这样的立场,但其成果却是构成了对黑格尔主义的克服,它只能从"冷静反思的环节"来运作。就斯宾诺莎的著作展示了活动与知识之间的张力而言,而且就这些著作所包含的黑格尔主义和黑格

---

① 【译按】参见斯宾诺莎:《伦理学》,前揭,页 267,此处译文与原中译不同的是把"愚人"(the ignorant man)改译为"无知的人"。

② 【译按】此处译文与原中译稍有不同。中译是"普遍地存在于各种改革家的观念中的那种混乱状态",见《马恩全集》第一卷,前揭,页 415。

尔式的斯宾诺莎主义没有认识到的各种可能性而言,马克思对斯宾诺莎的批判解读,提供了一条探讨马克思思想的思路,这条思路一直通向"关于费尔巴哈的提纲"第十一条的著名表述:"哲学家们只是用不同的方式解释世界;而问题在于改变世界"(MEW 3,7,着重号[楷体]系原文所有)。[①]

请不要误解:我不想被人认为我在说马克思与斯宾诺莎有同样的思想,或者说斯宾诺莎是马克思主义的一位先驱人物(avant la lettre)。斯宾诺莎不是一位黑格尔式的辩证思想家,而且,即使有人在马克思那里发现了大量的斯宾诺莎因素,事实仍然是:马克思既是一位渊博的读者,又是一位原创性思想家。即便同时他备有关于斯宾诺莎的笔记,但他也参与当时的社会—政治语境,而且又与其他历史上的思想家进行交锋(斯宾诺莎和马克思感受到的这样在场的思想家显然一个是马基雅维利;另一个是伊壁鸠鲁)。提醒这一点外,我真正想说的是,马克思和斯宾诺莎之间的密切关系值得认真对待,因为他们表明,在这两种情况下一个思想家所抵制的东西,也许一个思想家就能够松散地唤起资产阶级的思想发展。阿多诺和霍克海默引用斯宾诺莎,并把他作为启蒙思想家的一个代表。在这点上,我认为他们都错了。但是,他们认为"真正的革命实践取决于理论对麻木不仁的拒不妥协,后者正是社会思想发生僵化的原因",[②]这是对的。在此意义上,人们可以把斯宾诺莎和马克思的著作都称作革命的。显然,马克思挪用和改写了斯宾诺莎的某些方面,以反对斯宾诺莎主义的理解,也反对马克思读到的斯宾诺莎自己文本中的其他方面。因此,马克思这种挪用和改写,赞同对影响的质疑以及把斯宾诺莎简约为斯宾诺莎主义;但同时,针对把马克思简约为马克思主义,这是一个警告。不管在斯宾诺莎的情况,还是在马克思的情况中,人们所面对的决不是一条"死狗"。

---

① 【译按】参见《马恩全集》第三卷,前揭,页6。

② 阿多诺和霍克海默著:《启蒙辩证法》,John Cumming 译,New York:Continuum,1993,页41。【译按】中译参见《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海:人民出版社,2003,页38。

薇依的"论阅读的概念"

陶云飞

我们不做声，我们在道上趺趺撞撞。
神圣的光，突然在心坎上点亮。

西蒙娜·薇依(Simone Weil)自喻"是一片枯叶的色彩，就同一些虫子一样"；[①]过世后15年间，其墓无碑亦无铭，只一丛大蔷薇花开放在墓地前的小径一端，阿斯福尔当地的居民说，那是"穷人的墓地"(《传》446)。不相信彼世会再与今世的朋友相见的她，[②]认为"人的生

---

① 转引自《信仰与重负——西蒙娜·韦伊传》(以下简称《传》)，卡博著，杜小真 顾嘉琛译，页339。参考其注399，原文自法文版《期待上帝》(Attente de Dieu, Paris, La Colombe, 1950)页69；中文版《在期待之中》，北京三联版1996。

② 参《重负与神恩》(以下简称《重》)，梯蓬神父(Gustave Thibon)"法文版编者序言"6；cf：La Pesanteur et la grace(PG)：Préface，xii：

一九四二年五月初，我最后一次见到薇依。她在火车站交给我满满一书包的手稿，请求我读一读并在她流亡期间代为保管。分手时，我开玩笑以掩饰内心的激动，对她说："再见了，在今世和在彼世！"她神情一下子变得严肃起来，对我说："在彼世，不会再见。"她的意思是，构成我们的"经验的我"的界限，在永生的世界里取消了。我目送薇依在街上慢慢远去。后来我们没有再见面：时世中的永恒接触总是极其短暂的。

命中只有两个完美的赤裸和纯洁的时刻:出生和死亡"(《重》70;PG47)。

艾略特在英译本《扎根》前言说过这样的话,

> 薇依有成圣之材。像一些已达到这一状态的人一样,她有比我们众人更多的困难要克服,亦有克服它们的更大能力。有潜力成为圣徒的人,会有一种过于艰难的个性。我猜想薇依有时也是难以承受的。[①]

薇依的哥哥安德烈推荐她读尼采,薇依拒绝,因为她认为尼采往希腊人身上投去他所特有的焦虑(参《传》220);她心目中最完美的典范是柏拉图。所以,桑塔格(Susan Sontag)在1963年的短文《西蒙娜·薇依》里对薇依的一番评论,未见得道出了其思想中深淳的古典气质。作为现代社会的求真者,必然无法避免沾染上这个时代和历史所加予自身的焦虑、偏执,甚至病态。如桑塔格所区分的"英雄"与"圣徒",前者一生堪作榜样,并邀请我们去效仿;后者则使得我们必须保持一定的距离来看待他们,并且包含某种厌恶、怜悯和尊敬,因为他们有"夸张得近乎不合情理和近乎自残的一生——克莱斯特(H. V. Kleist)如是,克尔凯戈尔如是——薇依亦如是"。薇依一生那种狂热的苦行主义,

> 她对快乐和幸福的鄙视,她那高贵而又怪诞的政治姿态,她那精心实行的克己,她对痛苦的不倦追求……任何热爱生命的人,都不希望模仿她那种殉教精神,或希望她的孩子和任何他挚

---

① The Need For Roots(NR),Preface,vi. 译文参照徐卫翔译《扎根》前言2;及刘小枫《走向十字架的真》,上海三联1995。

爱的人这样做。[1]

这样一种“不健康”往往容易失之偏颇，试想当代人对极端艺术和思想的嗜好便知。然，在薇依处，她对于“秩序”、“和谐”的至高追求，她对现当代艺术的批评，她对普通民众的关怀，等等，都表明，薇依并不是一位可以被时代思潮随便摆弄的作姿态者。她没有“不健康”，只是过于专注，但她又时刻走在两端锋刃的中线上，没有堕入向上拉伸的强力之中，而是依附着这个星球的重力，在“向上”与“向下”的张力中，发现这个世界的至美：宁静而澄澈。如其凝视山区风景时，觉得“因为自己的呼吸和心脏的跳动而玷污了大地与天空的宁静”（N423*）。[2] 但，她可能摆脱了自己深切喜爱的东西和最迫切的需要，除了被其称为“贪欲”的嗜烟，临终时，她或许并没有摆脱对自身的超脱。“她对自身空无加以防卫的那种方式表明了她对自身有着焦心的忧虑”（《传》，258）。

---

① 参 Simone Weil, by Susan Sontag, the review of Selected Essays, 载于 The New York Review of Books, Volume 1, Number 1, February 1, 1963. 转引自 http://www.nybooks.com/articles/13783. 译文参考《苏珊·桑塔格文集》之《反对阐释》，程巍译，上海译文出版社 2003，页 56－59 的“西蒙娜·薇依”，该处引用见页 58。文中提道：

> 像克尔凯戈尔（Kierkegaard）、尼采（Neitzsche）、陀思妥耶夫斯基（Dostoyevsky）、卡夫卡（Kafka）、波德莱尔（Baudelaire）、兰坡（Rimbaud）、热内（Genet）——以及西蒙娜·薇依——这样的作家，之所以在我们中间建立起威信，恰恰是因为他们有一股不健康的气息，他们的不健康正是他们的正常，也正是那令人信服的东西。

在提到的这些人中间，薇依或许是其中对于形而上层面追求最为身体力行的一位，其余的更多是思想着的写作者，有时难免沉湎于灵魂的想象之中，她却是思想的苦行者，是如其自身所说最依附于躯体的“纯粹苦行者”。

* N423，即 cf：Notebook，p 423；按“缩写”体例，以下同，不再作释。

② 此处是对拉辛的《斐德若》（Racine, Phèdre）幕五场七的响应：Et la mort, ô mes yeux dérobant la clarté,/ Rend au jour, qu'ils souillaient, toute sa pureté（死亡遮住了我眼前的光明，/它要使太阳恢复被我的眼睛玷污的清纯洁净）。见 Racine, Théatre Ⅱ, Gallimard 1931，页 68.

薇依的思想发展概可分为以下几个阶段①：

一、1925 - 1931，这是在巴黎高师（Ecole Normale Supérieure）、亨利第四中学（Lycée Henri Ⅳ）的日子，也是在乌尔姆街（Rue d'Ulm）及索邦（Sorbonne）的岁月。这段时间里，薇依获得一些伟大哲学家的牢固知识，写了些出色的文章，其中两篇于1925年发表。② 1930年完成其高等教育文凭论文：《笛卡尔作品中的科学与感觉》（FW 21 - 88）。晦涩、难懂是这些文章的风格，文笔简洁而生硬，分析方法却极为华谵且富有诗意。这些注释、文本片断、未发表的短文提供了极为重要的薇依思想的源头信息。这些作品中，很多是学校作业，从中可看出薇依是阿兰的一位出色跟随者；或许除了《美与善》（Le Beau et le Bien）外，其所写的都不是真正重要的。

二、1931 - 1939，这一阶段其成熟的思想和表达大量涌现。主要作品为：《对战争的思考》（Réflexions sur la Gurre）（1933），《特洛伊战争》（Ne recommen? ons pas la Guerre de Troie）（1937），《1939年的冷战政策》（Cold War Policy in 1939）、《关于总结的思考》（Réflexions en Vue d'un Bilan）（1939），及其出色的研究《对社会压迫与自由的原因的思考》（Réflexions sur les Causes de la Liberté et de l'Oppression Sociale）（1934）。③ 这些文章中的英雄主义和斯多阿式的结论在后来的论述中被超越，比如《札记》（Cahiers；Notebooks），《超自然认识》（La Connaissance Surnaturelle，cf：F，First and Last Notebooks），《先基督教的直觉》（Intuitions Pré - chrétiennes，cf：IC，Intimations of Christianity among the Ancient Greeks）。薇依的整个30年代又可分为两部分：一）、1931 - 1935，在勒浦伊（Le Puy：1931 - 1932）、欧塞尔（Auxerre）中学

---

① 参考：The Religious Metaphysics oF Simone Weil，Veto Miklos，Tr. Joan Dargan，State University of New York，1994，页6 - 8。

② 《感官或普洛透斯的遭遇》（De la Perception ou l'Aventure de Protée）和《论时间》（Du Temps），载于《自由谈》，见"阿兰日记，1929年5月20日"；此处参考《传》36，注释【42】【43】【44】。

③ 阿兰认为该文"具有第一重要性"（First importance），且是"康德的延续"（Kant continued）。参考"阿兰给薇依的信（1935）"，见OL（Oppression and Liberty）的导言8。

(1932－1933)，及罗昂(Roanne)中学和圣艾蒂安(St. －Etienne)(1933－1934)，[1]作为一位年轻的教育工作者在上述中学的执教工作；1934－1935，作为一位隐姓埋名的普通工人，放弃生活中所有舒适的东西，进入阿尔斯通、雷诺等工厂从事重体力劳动。二)、1935－1939，“从政治苦恼到神的默示”(《传》163，标题)的阶段，但其内部的精神体验及变化未曾显示在她的写作中，她也未曾把“所经历的绝妙时刻当作改变生活的召唤”(《传》189)。薇依似乎不想把对宗教上的体验纳入她的个人写作中，以及透露出任何那时她对宗教性专注的信息。[2]

三、1939－1940，其思想的完全成熟期，标志为《伊利亚特或力量的诗歌》(L'Iliade ou le Poème de la Force)，一直持续到其去世。从该期间的大部分作品看，那时的薇依是“一位智者、刚起步的写作者和大有前途的哲学家”。[3]

四、1940－1943，这是薇依在此世的最后岁月，其作品基本集中于对宗教问题的研究，似乎其年轻时候的作品与成熟期的作品之间有一个断裂，但，这一“断裂”仅是表面的。30年代对政治与社会的兴趣主要体现在《扎根》(l'Enracinement：NR，The Need for Roots)、《伦敦书简和最后的书信》(Ecrits de Londres et dernière lettres)里，其行文终止于《开放状态》(La Condition Ouvrière)和《压迫与自由》，当然它们也存

---

① 参《传》，第二部分41－126。

② 1925－1931，薇依经常在文章和笔记中涉及宗教主题，比如，她留下一些关于基督教圣徒的片断，她不时引用圣经语词等。但这些并不能表明她真正对宗教问题感兴趣(《期》，“精神自传”之起始19－23)；然则，无可否认的是，薇依早期年岁里对基督教，及哲学和道德问题的宗教性暗示，都在其后期思想主脉中留下了印迹。1935－1939，几乎没有文章涉及宗教主题。其一处笔记声明基督教是“奴隶的宗教”，这一表述写于薇依在葡萄牙的一座小渔村的精神体验之后(参《期》23－24)，她后来写道，“我马上确信基督教是奴隶们最好的宗教，奴隶不可能不信基督教，而我就是这些人中的一个”。(《期》24)【按：此处注释参考 The Religious Metaphysics of Simone Weil, Veto, Miklos, Tr. Joan Dargan, State University of New York, 1994, pp164－165, note 21.】

③ 参：The Religious Metaphysics of Simone Weil, Veto, Miklos, Tr. Joan Dargan, State University of New York, 1994, p7。

在于《札记》、《超自然认识》的很多篇章中。其40年代书写的文章，以哲学思考为主题，在20年代就已显示这些是其思想专注的重心，比如，关于"必然性"、"时间"、"注意力"等的问题在其学生期间的文章中就已出现。

薇依的思想有一个转折点，即遭遇上帝的精神体验，从那以后，她几乎在每一事物中都体验到了上帝的存在。比如，她认为，"在各样作品、一切劳动形式、所有神话、社会阶层、艺术、科学、哲学里，人们都可以读到超自然的真理"(F173)。

本文尝试联系薇依前后期思想，考察其对阅读概念的理解，如下文，分三章具体展开。

一、解

1. 阅读的概念

随便翻开薇依的一本著作，几乎都可以发现阅读这个概念，但仅有一篇短文明确以之为标题，即《论阅读的概念》，载于1946年1月至3月的第一期《哲学研究》之上。虽然，我们早已是语言的使用者和阅读者，但我们由阅读所获得的意义却是千差万别的。在这篇文章中，薇依尝试着对"阅读"进行严格定义。正如梯蓬(G. Thibon)在其所编的《重负与神恩》中对薇依的"阅读"所加的按语所说，

> 在薇依的思想中，这个词的意思是：带有情感的阐述，对价值的具体评判。譬如，我看到一个人正在爬墙：我本能地(也许错了)将其"阅读"为贼(参《重》177。PG152)。

当我们阅读一本书或者一张报纸时，映入我们眼帘的是白纸上的黑字。我们识字，可以由之获得那些字迹所标识的最表层意思，书写文字所用的墨水的颜色以及纸张本身的颜色，对我们来说，几乎都无关紧要。白纸黑字的意义似乎一目了然："我们没有被给予感觉和意义；仅仅是那些我们所阅读的东西；我们看不见文字本身"(ER 298)；

然则，深一层的阅读非常困难。

不仅在这篇短文，在其多处的笔记中，都提到了“盲人的拐棍”的例子，盲人通过手中的拐棍能够知道超越于其本有身体的东西，这“类似于阅读”（ER 298）。另外，还有薇依常举到的“握笔者”的例子，意旨与此相同，

> 每个人都相信在握笔写字的时候，自己能够直达笔梢。如果笔尖触及纸张上凹凸不平的地方，笔马上就绕开了，经由之，我们却忽略了此时指与手的感觉。于是，笔的绕开，就是我们所仅仅读到的了。（ER 298）

指与手的感觉，就像白纸上的黑色字迹一般，几乎被忽视。我们似乎仅仅关注笔的末梢——笔尖，以及我们所正在书写的纸张，特别是偶尔遇到的纸张上的一处凹凸的地方。正是那块“凹凸处”是我们所“阅读”到的，就如我们由看到白纸上的黑字时所获得的意义概貌一样，亦好比上文所引梯蓬的按语中所说的那样，看到一个人正在爬墙，我们极有可能由此将他读为“贼”。

当然，阅读一本书或一张报纸，与握笔写字所获得的感觉是不一样的。但，它们都直指真正的阅读行为，就像白纸上的黑字，或握笔写字时，指与手的感觉，这些所不能指明的一样，另一些东西于此同时似乎被给予了，比如，一方面，是意义，另一面，是写字纸张表面的凹凸处。这两方面极为相象，以致真正的一方为另一方所掩盖。

薇依以物理性原因的反应对比于真正阅读的反应，虽然白色纸张上的黑色字迹本身经常不被注意，或是我们阅读一本书或一张报纸时，可以忽略的东西，但是，就它们亦会对我们施加影响，其效类似于胃所遭受的一记重击或用手触摸滚烫的东西。

> 一个人，在完全没有准备的情况下，胃被打了一拳；在他还没缓过神来明白发生什么之前，对他而言，一切都变了。我碰到了一个正燃烧着的东西；在我还没有被灼伤之前，我觉得我自己已

经跳开了。某种东西抓住了我。同样的道理,宇宙那样对待我,反之,我亦以同样的方式知道它。(ER 297)

真正的阅读,与在无预料状态下胃所遭受的一击及被烫东西灼了而蹦开的反应行为有一些相似性。那是非自愿的,亦是迅速的。在瞬间,将整个人席卷、推翻。

> 对于陡然袭来的击打之力、灼烧,突然的声响,我们并不惊讶;因为,我们知道或相信自己晓得,它们由虚有、质料而来,感官(mind)并不想逃离它,仅想如何避免它。这些想法(thoughts)充斥了我们,并刺激我们的反应(emotions),但还没有席卷我们。(ER 297)

我们的思想(thoughts)会影响我们去感觉反应(to feel emotions),但这些反应不能如同由重击与灼烧给我们带来的感觉(feeling)那样把我们席卷而走。对于由重击或灼烧带来的感觉,我们并不惊奇,因为我们知道它们是由外在于我们的某物而来。但,对比于纯粹的思考行为,阅读所产生的反应,与胃所遭受的重击或触摸烫物的灼烧这样的反应有相似之处。

> 一些黑色点缀在白色纸张上,这与一记重拳打在胃上是非常不同的。但,有时,反应一样。每个人或多或少都有过由一封信或报纸读到坏消息的经历吧,我们都觉得震撼,不安,如同被打了一拳。(ER 297)

如同燃烧蕴藏于滚烫的物体之中,痛苦亦躲藏在那小块纸张上。薇依指出,白纸上的黑色字迹亦会因其意义带给我们相应的生理反应。比如,

> 两位妇女都收到了通知其儿子死亡的信;第一位妇女瞥了信

一眼，就晕倒了，从此她的眼睛、嘴巴，她的行为，都一蹶不振，直至过世。另一位仍旧保持原状，她的表情、举止未曾改变；因为她不识字。（ER 297f）

薇依接着分析，

并不是感觉（黑色点缀了白纸），而是意义席卷了第一位妇女，迅速地打动了心灵，残忍地，在她尚未反应过来之时，这样，感觉（由一记重击或一件滚烫的物体而来），就像痛苦埋藏于语词之中，由语词反射到正阅读着的她的面容上。（ER 298）

然而，痛苦并未曾居住于白纸上的黑色字迹之中。尽管它们本身的视觉感受被包含了——墨是黑的，纸是白的——但是，它们仍旧几乎被忽视的。比如第一位妇女被信件得到的消息所击垮，于是乎，信件本身对她来说，就是一个饱含痛苦的对象，那字里行间，那白纸黑字；那时，"所给予视觉的一切都是痛苦的"（ER 298）。薇依在《论阅读的概念》这篇文章给出的例子有一相同点，即，它们都导致强烈的反应，比如：痛苦、仇恨、恐惧、被威吓的感受等，但阅读并不仅限于强烈的感受，因为，我们经常在阅读，但不是每一次，我们都能有强烈的感受。反之，我们总觉得不时为现时境况所席卷。如同薇依所说，"我们在生命中的每一时刻，似乎都被我们由事物的表象所阅读出的含义所牵动"（ER 298）。整个世界就好比一本意蕴隽永的书，给予我们的是意义，我们总是在阅读着，而不止仅有"一个表象和一个解释"（ER 299），"天空、海洋、太阳、星星、人类，环绕我们的这所有一切，都是我们可阅读的东西"（ER 298f）。

误读甚至也是需要的，我们仅仅简单地用更恰当的代替误读。正确的感觉，有时仅是被修改的幻觉。好比在夜间空荡荡的马路上，我相信我看到的不是一棵树而是一个人藏在那儿，一个人作为威吓的存在影响了我，就像信件的情形一样，在我还没有

弄清真相之前,让我颤抖;我越来越靠近,然后突然发现完全不一样,我不再颤抖,我读到的是一棵树而不是一个人。没有一个表象和一种解释,一个人的存在透过我的双眼进入我的灵魂,但现在,突然地不是,而是一棵树的存在。(ER 299)

薇依强调不仅很多情况下,我们都在阅读,而且,阅读也不是我们所自愿的,但,它却打动我们:

意义似乎被完全当作一些简单的思想在我体内各处伸展,攫取了我的灵魂,一点一点地改变着它,就像去翻译一个日常的英文表达,我不能说,我的灵魂还属于我。我相信我所阅读到的,除此之外,哪还敢希翼其他?若由一声响,我读到了即将获得的荣誉,我将奔向这一声响;但若我读到的仅是危险而别无它物,我将很快逃离它。在这两种情况下,如此这般行动的必要性,即使我为之懊悔,也是以明显、彰然的方式强加于我,就像那声响一般,且与之一道;我亦是在声响中读到它。(ER 300)

我们被似乎来自虚无的一种东西所打动,而那种东西又恰恰是我们由事物的表象所读到的。“所以,人们无休止地讨论着永恒世界的真实性”(ER 298)。薇依认为,这将导致矛盾。因为“我们所称的世界,是我们由之阅读到的意义;从而,它还不是真实的。然而,那是从虚无打动我们的东西;却恰恰是真的”(ER 298)。

我们通常所指的世界,仅是我们所阅读到的意义,却非真实的世界本身。这里,薇依所强调的是在阅读中突然打动(grip)我们的东西,那种攫住我们心灵的东西,从那里“真实”凸显。对照于阅读,薇依提到的,笔端触及纸张的凹凸处、白色纸张上的黑色字迹,都表明外在的形式与真实是相联系的。进而,纯粹的思维活动(mere thinking)会激发感觉(feeling),但它们却不会像阅读那样打动我们。对照于,胃所受到的预料之外的一击,阅读亦是与外在于我们的东西相联的。我们的世界是我们所阅读到的意义;而,我们会被打动,表明,我们亦与真

实相联。

所有这些都是重要的，它们表明，我们通常从感官（perspective）去阅读。故而，我们获得的意义并非是错误的。被给予一种感官，我们所阅读到的，正是从感官出发所必须阅读到的东西。比如，痛苦、愉悦的感觉，都不是幻觉。但，又因为这些是由一个有限的感官读来，它们就又不可能是对真实的确切阅读。然，或多或少，真实打动了我们，或曰，真实确曾触动了我们。

我们阅读到的意义并非是真实的，我们又被那真实的东西所打动；这似乎形成矛盾。这是以承认，我们的感觉是由对有限感官的阅读而来，这一点为前提的。于是，如何才能更确切地阅读，以及，为何由有限感官所获得的阅读是有缺陷的，这样的问题会随之而来。薇依问道：“当这个星球上思维的最高任务——试图解释和沉思无法解释的矛盾，如柏拉图所说的，把我们颠倒的时候；为何希望去解决这个矛盾呢？”（ER 298）被颠倒过来，或许是被抛入一个更丰富的感官域中。

我们怎样被颠倒呢？通过“学习训练”（apprenticeship），来修正我们的阅读。当我们学习训练期满时，我们不仅会以不一样的方式阅读，亦会晓得阅读不再那般复杂与晦涩。

> 或许我可能拥有一种力量去改变，那我由事物表象阅读到的或它们强加于我的意义；但，那种力量非常之弱，非常之不明确，且需经由劳作而锻炼出。这里，劳作是从最日常的意义上当个比方来讲的，因为每一件劳动工具都好比盲人的拐杖，是阅读的工具，每个学习训练都是作为阅读的学习训练而存在的。当学习训练期满，意义就会出现在我的笔的末端，或者出现在书写下的语句之中。对于水手以及富有经验的船长来说，船是他阅读暴风雨的工具，他由船所阅读到的信息远远相异于乘客们所阅读到的。同样的表象里，乘客们阅读到的是混乱、无限的危险、恐惧，船长阅读到的是秩序、有限的险情，可以将之躲开的才智，以及勇气和荣誉。（ER 301f）

船长因为有过漫长的学习训练期,所以能够读到比乘客们更为确切的东西。即使有危险,但在危险面前却不会恐慌得手足无措,因为船长知道如何去应对危险并克服它。作为同样被现实所席卷的人,船长就能比乘客获得更为确切的阅读。同理,尽管,我们的世界,就是我们读到的意义,但,重要的是,我们应该提高自己的感官力去获得更为确切的阅读,即,由之获得更为丰蕴的意义。更高的感官力是关于自然世界的,其获得的意义是相互交涉的,那是薇依所说的"重叠阅读"(lectures superposées; superimposed meanings),我们能够"在感觉(la sensation)之后阅读必然性(la nécessité),在必然性后阅读秩序(l'ordre),在秩序后阅读上帝(Dieu)(《重》179;PG154)"。

对于最高级阅读来说,最重要的是认识自然秩序的能力,并使之归顺于上帝。当我们看到自然的秩序并将之归顺于上帝时,自然世界就变为透明的了,就像窗户上的一块玻璃,由之,我们看见上帝。

这一阅读的最大障碍是自然世界给我们带来的苦难。痛苦的感觉,正如快乐的感觉一样,都是自然世界顺从上帝的结果。痛苦的感觉作为困难的事情恰恰成为一座桥梁横架于上帝与我们之间。如果我们以另一种方式来阅读我们遭受的痛苦、自然世界的无常,即,它们给予了我们痛苦,恰恰充当了上帝与我们之间的桥梁,于是,这样的苦难便成为一个信道,使我们通达上帝。

就像自然成为透明的,由之我们看到上帝一样,薇依说,我们也要学会如何由白纸上的黑色字迹获得阅读意义,比如,我们拿着报纸,看其反面,仅看到印在上面的古怪的字母形状;但当我们正面拿着时,看到的就不是那奇怪的不可读的字母而是可读的单词了。像遭遇暴风雨时,乘客们感到海浪的每次震荡都搅得五脏六腑上下翻滚,但船长却能够利用船上的设施,船形,帆,舵,由海浪阅读出与乘客们不同的含义,并以此把握住风向、水流等综合情况。在《爱上帝与不幸》(The Love of God and Affliction)①中,薇依接着说明如何由受难中读出上帝。

① 《期》64-79,"论文"之二:"爱上帝与不幸"。

和人们学习训练识字、手艺一样，人们还要学习训练，首先而且几乎是独一无二地感受在一切事物中万物是顺从上帝的。这是真正的学习训练。这也和学习训练一样，应该做出努力、花费时间。对已经做到这一点的人来说，在事物间，在事件间，除了识字的人在用红色、蓝色墨水数次重复，用这样或那样的字体印的相同的句子面前感受到的差异之外，别无其他差异。而不识字的人在这样的句子面前只看到各种差异。对识字的人来说，这一切都是等同物，因为这是同一个句子。对于已经完成这种学习训练的人来说，事物和事件，无论在何处始终是同一种无比亲切的神圣的话语声。这不是说他无痛苦可言。痛苦给某些事件染色。识字的和不识字的人，在用红色墨水写的一句话面前，都同样看到红色；但是染上红色对这两者来说并不具有相同意义（《期》75）。

物质顺从于人时，并不美丽，只有顺从于上帝时才是美丽的。薇依认为，

倘若有时在艺术作品中，物质显得同海洋、山脉或花一样地美丽动人，那是因为上帝的光辉照耀着艺术家。只有以全部身心领悟到那些并且没有得到上帝光辉照耀的人，是一些顺从上帝而自己浑然不觉的人，[①]才可能感觉到这些人创造的东西是美的。对于达到这种境地的人来说，尘世的一切都是美的（《期》74）。

物对上帝的顺从正如玻璃的透明对光线那样。一旦我们全身心地感觉到这种顺从，我们就看到了上帝。薇依提到山谷里的野百合，来说明基督要我们以物质的顺从为楷模。对比于富丽堂皇的衣料，我

① 此处初读似乎有歧义，但多读几遍即明了，“那些并没有得到上帝光辉照耀的人”，他们其实亦是“顺从上帝”的，但他们没有觉察到这一点；只有领悟到这一点的人（得到光辉照耀的），才能感觉到作品的美。

们或许觉得山谷里的野百合比衣料要美丽得多,野百合没有推行自己的意志,不争奇斗艳,也无意用艳丽的颜色来装扮自己,仅仅是接受自然界的必然性赋予它的一切,它顺从于自然。衣料也是纯顺从的,但它顺从于人,而不是上帝;野百合美丽,不是因为它丰富多彩,而是由于它顺从的天性,它顺从于上帝。"物质顺从于人时并不美丽,只有顺从于上帝时才是美丽的"(《期》,页 74)。

在学习训练过程中,愉快与痛苦是两种同样宝贵的天赋,它们分别相对于心灵与躯体而言:世界的美通过愉快进入我们的心灵;它又通过痛苦进入我们的躯体。仅有愉快,我们不能成为上帝之友,"正如仅仅学习训练航行教科书,人成不了船长一样。在每种学习训练过程中,躯体都参与进去了"。[①] 当一位初学者因受了点伤而叫苦叫累时,工人、农民会安慰他说:"是手艺进入你体内了。"于是,薇依说,

> 每当我们遭受某种痛苦时,我们能真实地告诉自己,是天地,世界的秩序,世界的美丽,创造(造物)对上帝的顺从进入到我们体内了。这时,我们怎能不怀着最深情的感激,祝福为我们送来

---

① 这里也针对了"纯粹思维"的弊病,因为纯粹思维几乎没有躯体的参与,没有肉体感受的层次,纯粹思维有痛苦,亦有愉快,但那仍旧是臼于意识之中,偏于一端。向往天空,脑袋仰望着一直做出试图飞翔的姿势,但,胁后又没有翅膀,躯体受制于大地,因为"两种力量主宰着宇宙:光和重力"(《重》33)。光,牵引着灵魂向上,但,仅有光不够,必须有重力存在,重力牵引躯体,灵魂与躯体才组成为大地上行走的人,只有相互依存才构成整体。所以,单纯的思维往往容易堕入虚空、幻觉,甚至错觉之中,乃至歪曲真实,"垂直方向是我们的禁区"(《期》125)。柏拉图《斐多》行文运笔中对"大地"的隐喻,海德格尔后期对"世界"的强调(《物》中的"四方域"说,参孙周兴选编《海德格尔选集》,下卷,上海三联 1996,《物》,1950,孙周兴译,页 1165-1187),或许都值得我们深思。正如薇依所说,

> 在肉体感受的层次上,惟有痛苦同构成世界秩序的这种必然性相接触;因为快乐并不包含必然性的这种感觉。只有敏感性的更为高级的层次,才可能在愉快中感受到必然性,而这只有通过美的感情媒介才能做到。为使我们的身心有朝一日能全部、彻底地对顺从——它是物质的实在本质——变得敏感起来,为在我们身上形成这种新的感官(知)能力——它使我们能感受到天地间一切皆为上帝的话音,痛苦的转化特性和愉快的转化特性同样不可缺少。(《期》76)

这种天赋的爱呢？(《期》75)

我们应该从一切永恒的事物中感受到上帝的真实与存在，且不带任何期待地，就像我们的手通过笔尖感觉到纸张的存在一样。好比两位久别重逢的好友，他们紧紧拥抱以致把对方弄痛。但，这种痛是他们彼此相爱的标志。同样，有时上帝也通过宇宙对我们的席卷来紧紧地拥抱我们，带来了痛，但，那些业已结束学习训练过程的人就知道，那通过宇宙来袭击他们的是爱，因为他们一度的远离，与他们感受到的痛苦没有区别，然则，它们指向上帝之爱。

同样，被爱者等着她所爱的人给予的信息。那信息有时甚至是粗暴的，但，仍旧是别有一番分量的，因为，它是来自爱人的信息。已完成学习训练过程的人，由上帝存在的中介而获得的那种痛苦是不足道的，是可以完全忽略掉的，因为它们与真正的神圣之爱无至关的联系。

阅读的神秘处在于，通过所有环绕我们的东西，意义是被给予我们的。我们并不凭空创造这样的阅读；它们是非我们所自愿而强加给我们的。且，它们并不简单地在中介所显示给我们的东西里在场，就像，我们不能在所握笔的最末梢一般，但，我们与"那里"相联着。我们也不能完全与确切地阅读到"那里"的东西，但是，我们总是被真实击中、打动。我们的任务是很好地完成我们的学习训练阶段，以便有能力对同样的事物、事件进行更准确而丰富的阅读。仅从感官阅读而获得一些感受，好比乘客们对海浪的阅读；由感受阅读到必然性，则好比船长对海浪的阅读；进而，当我们由必然性之后阅读到秩序，由秩序之后阅读到上帝，那时，自然对于上帝的存在是透明的，就如同玻璃对于光线那样。

在《论阅读的概念》里，她说，她希望"确定一个还未曾有合适名字的概念，或许阅读是一个很好的名字"(ER 297)。在这篇短文里，还有许多问题并未得到解决。或许，最为重要的是学习训练的本质，它使得我们提高感知力去获取更为丰富与本质的阅读意义，且有能力鉴别出不确切的阅读。这种学习训练过程教会我们如何学会读到自然对上帝意志的顺从性，换句话说，来看看，教我们如何修正自己的阅

读,更为具体地,即如何获得对这个世界的超自然的阅读。

2. 对自然世界的超自然阅读

用薇依的话来概括我们的学习训练过程,即上文曾引用过的:

> 在感觉之后阅读必然性,
> 在必然性后阅读秩序,
> 在秩序后阅读上帝。(《重》179;PG154)

薇依认为真理通过很多种样式抵达我们,在《论阅读的概念》一文里,"我"在阅读中的影响是被忽视掉的,因为薇依认为,我们大多数的思想和行动都是以自我为中心的;我们据着这个中心站立在周遭的人群和事物里,一切都从自我的感官、感受出发,以这样或那样的方式去观察、感受、理解、思考,以便提高或美化、安慰,及保护我们自己。而且,我们如此这般去做的时候,都非常之自然。这种自我中心主义,将使我们不能正确地阅读人,事,和自然。

削弱这种自我中心的一种方式就是通过自然世界的作用。它的真实性会作用于我们的躯体之上。我们是物质性的造物,作为物质性的存在,我们屈服于恐惧、眼泪、灾难、疾病、年龄和死亡。当它们中的一个袭击我们的时候,我们一般的反应是首先考虑到自己(egocentric)。我们会问或会想,"这些为什么在我身上发生?""我做错过什么吗?"通常,还伴以一种不服、义愤、恼怒、自我悔恨的语气。这仅仅是面对厄运(不幸)时的一些常见、自发反应中的一个例子。

所有这些自发的反应都是自然发挥作用力的一个导火索。比如,它们会成为人们这样问自己的起因:"为什么我认为自己会遭受这样的不幸?" "为什么我觉得根据事物的一些可取之处,可以区分出快乐与不快乐呢?"所有这些反应都能使我们由原先阅读到的东西里读出更为丰富的蕴涵来:我们是物质的,作为质料的一分子,我们是不完整的,脆弱的,易损的,易得病的,会衰亡的。认识到这些,就认清了我们的处境,我们在宇宙中的位置,就能认清我们究竟是什么。这似乎抵

达了一个极为艰难的事实。实际上,我们仅仅触及了“必然性”。

从这个意义上讲,与厄运(不幸)的接触能够帮助我们从对由自我中心出发的错误阅读中摆脱出来。这将使我们离真实更近。认识到我们是易损的质料的片,认识到这是无法逃脱的萦绕着我们的事实,就是透过我们的感官阅读到必然性。

薇依对自然的必然性的理解,是不同于现今科学对之的解释的。薇依的理解基于古希腊对无限制(unlimited)与有限制(limited)的区分之上。无限制,是一股强力,构成自然的质料。限制,是几何性的比例(ratios)与和谐(proportions)。因为几何性的比例与和谐,自然世界是一个宇宙(cosmos),一个有秩序的、美丽的整全。心智慧够掌握比例;脱离了比例的自然不能被心智所把握。这意味着,构成物质性强力与有限制性的质料,是不可思议的。比例与限制使得世界成为一个宇宙(cosmos),有规律得像一个整体,在其每一部分内,其自身都是非物质的。今日的科学研究可以很好地说明这一点。

> 科学研究中理智的运作使得至高无上的必然性显现于思维中,作为一具非物质、非强力的关系之网。只有当各种关系完全是以非物质的方式出现时,必然性才能被完美地设想。只有某种高度的、纯粹的专注——它产生于不服从强力的灵魂——才能使这些关系得以显现。(NR 277,译文参:《扎》257)

这种有限制、无限制的说法,成为薇依将世界的运作称为对上帝的顺从的过渡。这个世界的强力完全受限于必然性;必然性由那些思维的关系组成;由此推之,统治这个世界的强力,是处于更高的思考领域之下的。

按薇依的说法,正因为我们屈从于必然性,它才被称为必然性。通过学习自然,我们由理智所把握的必然性之间的关系是非物质性的。如果我们从纯数学,特别是纯几何的角度来考虑就更容易理解了。纯粹几何里的一条线不像我们所画的线,它不具有宽度;它不能被感觉;它仅能在思维中被感知。必然性的性质就类似于这在纯粹几

何中描述的非物质性的性质一样,同样,也仅仅在思维中我们才能获得纯逻辑上的必然性关系。正是通过几何性的关系,我们来把握自然世界,来理解它的运作。真正而纯粹的关系本身不具任何强力,但是,世界的物质性的强力却是从属于它的。

从而,质料是不思维的。使得自然可以被思考的,是必然性之间数学式、尤其是几何式的逻辑关系。但,逻辑性的必然性关系是思维,而不是质料的产物。这意味着,作为无限、不可规约的质料,是被和谐、有序的宇宙包容在内的,因为它由那非物质的、智力的产物的必然性关系所管辖。自然的强力就处于思想或心灵的更高控制之下。如薇依所说,

> 强力并非此世的至高无上者。就其本性它是盲目且不定的。此世至高无上的,乃是确定性,限制。永恒智慧(Eternal Wisdom)将这一宇宙禁锢在一道网中,一道必然性之网。宇宙并不挣扎。在我们看来至高无上的强力,事实上无非就是完全的服从。
>
> 这是给予人的保证,是约规(arche d'alliance;Ark of the Covenant)、盟约、此世看得见摸得着的应许、希望的可靠支撑。这就是真理,当我们第一次感受到尘世之美时,都会咬动我们的心。这就是真理,它以无与伦比的喜悦之情,闪耀在旧约最美最纯粹的篇章中,闪耀在希腊的毕达哥拉斯派和其他贤哲、中国的老子、印度教的经籍、埃及的残篇中。它将会呈现在我们面前,在我们的眼皮底下,在我们自己的科学中,只要有那么一天,像对夏甲(Agar)[①]那样,上帝也使我们睁开双眼。(《扎》252,略有改动;NR 272)

必然性之网构成了一个宇宙,即,在宇宙的无与伦比的美中,和谐、平衡的关系作为表象呈现给我们的感觉。当自然的运作给我们带来痛苦时,我们觉察到它的强力;当其运作给我们带来愉悦时,我们就

---

① 见《旧约》,"创世纪",章16。

会忽视它的强力。但,当自然除了仅是强制的必然性,而并不美丽,也不顺从上帝时,我们就不会像爱一个整体那样去爱它。而且,当我们遭到伤害时,还会恨它。但,我们拥有能力通过改变感知来修正这种阅读。从我们心灵的感知可知,这正是必然性关系网中的平衡之处。

当我们的思想不再受控于我们自己的欲望和需要时,我们会看到自然完全顺从于上帝,它的运作亦是永恒智慧的结果。强力受控于思想,但,显然不是人类的思想。我们屈服于自然的强力,但,我们能够修整它们至我们可以抵达的极限,就像暴风雨中的船长所做的那样。然而,作为思考着的存在,我们与那控制自然的站在一起的,当且仅当我们去除了自我中心来看自然,那时,自然就是一道必然性之网。于是,人类的理智(思想[①])不再受制于强力:即不再受制于那种仅由快乐,痛苦,欲望,需要而获得的低级阅读了。人类理智起作用,因为它规从于,且仅仅规从于真理。从而,它被永恒智慧所掌握;永恒智慧体现在必然性关系之网的均衡之中,且被飨于尘世之美里。美是真理的闪耀。薇依写道:

……某个富裕家庭的小孩子在许多方面要服从家里的仆从;但当他坐在父亲的膝上,因爱而与父同一时,父的权威也有他的份。

只要人允许其灵魂充满他自己的思想、充满他的个人思想,那他就在其思想最深处全然服从欲念的限制和力的机械运作游戏。如果他以为他可以不受这种限制,那他就错了。但是,当他出于真正的专注,倾空了自己的灵魂,从而使它充满永恒智慧的思想,那一切都变了。于是他就拥有了连强力都不得不服从的思想。(《扎》258;NR 277-278)

① 英文本中,为 mind,此处不作严格的哲学意义上的理解,所以,各处的翻译依行文或语境的需要译作"心灵","心智","理智"等,而不作规范意义上的探讨。特此注明。

二、析

1. 被真实打动

《论阅读的概念》,完成于薇依的创作后期。但,我们在其早期的作品《笛卡尔作品中的科学与感觉》中,可以发现对"真实"问题的讨论已提出。这篇文凭论文,从思想或心智出发,考察其经由明确指向的活动而逐步抵达关于永恒真实之知识的过程。后来的《哲学文集》(Lectures on Philosophy;LP)①,薇依则从完全相反的方向来讨论这个问题。她想从唯物质论的立场来解释所有的真实,直到思想或心智成为直接的身体行动或行为的表征。在《文集》中,薇依说,我们通常所用的"概念",其功用与盲人的拐杖有相似性。由躯体在体力劳动中运用的概念或思想帮助我们进入与真实的接触之中,就好比盲人手中的拐杖,使得他能够触摸与感觉,而且,似乎是直接地触摸与感觉这个世界的轮廓。体力劳动中,我们动用我们的心智和思考去与外在于我们的心智与思想的东西获得联系。即使那种接触本身是中介性的,但,在这种方式下,它们是被体验为直接的。

在《论阅读的概念》一文中,薇依认为,不是我们去抓住真实,而是我们被真实攫取,被真实打动。在早期的作品中,我们的自由基本被理解为选择一些方法、克服困难、抵达我们甚至还不甚明确的目标。这是薇依在经历工厂的重体力劳动之前的表述,之后,她认为,在艰苦的劳作条件下,即使是有限的自由也是不可能的,特别是在生产流水线和机器操作的情况下。她所经受的苦难劳作的体验使得她悖离了早先的看法,即认为,人们能够保持内在的道德人格,即使是在永恒的受压迫的境况下。艰苦的劳作中,人被缩减至一个小点,那里,她几乎不能想象自己还能做出任何判断。

而这还是在薇依有宗教体验之前。在她有了宗教的内在体验之

① 1933-1934,薇依在罗昂女子中学任教时,由 Anne Reynaud-Guérithault 的上课笔记录成。

后，其中一个明显的变化就是，她关于真实如何被知道，她的人类个体价值如何被认可的观点都有了改变。薇依的宗教体验给予了她一种让我们提升的力量，尽管我们几乎完全没有资格与之相配；也使得她修正了自己关于自由的看法。自由同意融入造物的秩序之流中。她将物质对神圣意志的完全服从看作完美顺从的范型。体力劳动，与死亡一起，被看作是重新回归物质之流的最好途径。

《在期待之中》，薇依给我们讲了她与基督教的三次现实接触。①第一次，主保瞻日，在葡萄牙的渔村碰到一对举行宗教仪式的行列；这让她觉得基督教是奴隶们最好的宗教，作为奴隶不可能不信基督教，而她就是奴隶中的一个。第二次，在意大利阿西兹的圣·弗朗西斯(St. Francis)曾经常祷告的安琪儿教堂，她平生第一次感到有某种身不由己的东西迫使她跪倒在地。第三次，在索勒姆的从圣主枝日到复活节的礼拜二的十天里的萦绕耳端的格里高利圣歌，以及在那次活动中发现了17世纪英国形而上诗人乔治·赫伯特(George Herbert，1593－1633)的诗：《爱》(Love)②；在聆听、吟唱、背诵中，她觉得基督本人降临于身。

薇依的理智没有完全被这些宗教体验所占据，但她的心却被这她认为是神恩(grace)或爱的力量所折服。这使得她的研究转向对真实的宗教性理解，这最终也征服了她的理智。上帝问题，在她看来，是一

---

① 参：《期》，“精神自传”23－25。

② 《传》187：“(由索勒姆)回巴黎后，她(薇依)告诉她母亲自己新的崇敬对象；她后来同她母亲背诵赫伯特的诗《爱》；在她那本赫伯特诗选后面，可看到她亲手写的：爱、纪律、苦涩的甘甜、酒窖、对话、正义、达尼埃尔、苦难、赎罪。她也喜欢约翰·多恩(John Donne，1572－1631)，一般来说所有的形而上学诗人都喜欢。”附“爱神”邀他的友人赴宴并亲手侍候他的《爱》的片断如下，译文参考《传》188：

> 爱神欢迎我到来：但我的灵魂在退却，/感到他的尘埃和罪孽。/我看到的一切，使我开始时就松缓，/细心的爱神/朝我走来，亲切地问我，/是否需要什么。

参 The Cambridge Companion to English Poetry：Donne to Marvell(《英国诗歌：从多恩到马韦尔》，ed. Thomas N. Corns)，上海外语教育出版社 2001 年，Part One：“The Context”，No. 9，Helen Wilcox：George Herbert，pp183－200。

个无法解决的问题,甚至是一种表征。那是一种接受与期待的状态,不是去攫取,而是等待被攫取。

而,等待,并不完全是被动的。它本身就包含了学习锻炼的过程,那里,受难与体力劳动是主要的,它们修正我们的阅读:

> 人置身于服从之外。上帝所选择的惩罚乃是劳动和死亡。于是,若人们在承受劳动和死亡时是出于自愿,那它们就会把人们带入服从上帝的至善。
>
> ……
>
> 体力劳动是每天死一回。
>
> 劳动,乃是将自己的存在——灵魂和肉体——置于惰性物质之流转,将它变成物质碎片之一状态与另一状态之间的中介,将它变成一种工具。劳动者把他的身体和他的灵魂变成他所操纵之工具的延伸。身体的运动和精神的专注,是工具要求他行使的职能,而工具本身则要适应工料。
>
> 死亡和劳动是不得不为、无所选择之事。只有当人在劳动中把自己交给宇宙,宇宙才会在衣食中把自己交给人。但人之承受死亡和劳动,或者心有怨意,或者心甘情愿。承受死亡和劳动时,可能赤诚以待,也可能裹以谎言。(《扎》266、277 ;NR 286,287)

我们的学习锻炼有其效果,即是薇依所称作的"失去创造"(décréation)的过程。失去创造是一个包含很多层次的概念。对于我们理解阅读来说,其最重要的含义是,在失去创造的状态下,或者说在自我"隐没"(effacement)的状态下,正在进行阅读活动的不是我们。而,我们自己变得就像一支笔,一个拐杖,或者纸张上的字迹那样,由此,上帝可以向我们显示作为造物的宇宙。相比于上文所说的,上帝经由自然秩序抵达我们,如同光线穿过透明的玻璃一样;现在,我们自身亦如玻璃那般透明,上帝之爱穿透我们,然后经由我们再抵达其他造物:

当我闭上眼睛，用小棒尖触摸桌子时，小棒对于我就像对于基督一样。我们有可能成为上帝和托付给我们的那部分创造之间的中介。上帝必须得到我们的赞同，才会通过我们去感知他自己的创造。在我们的赞同下，上帝创造绝妙之物。只要我会退出自己的灵魂，我面前的这张桌子便会有被上帝看到的那种无与伦比的荣幸。上帝在我们身上所爱的只能是这种自愿隐退，以让他自己通过。正像上帝自己，作为造物主，自己隐没以让我们存在。这双重的行为除了爱，并无其他意义，正像父亲给予自己孩子在他生日之际可作礼物的东西。上帝不是别的，只是爱，上帝除了爱并没有创造别的。(《重》73－74；PG 51－52)

作为造物的我们，却忘记了与上帝的相联而活着。把自我视作全部的存在，视作首要的价值，并以此去评判其他造物的价值；而自我，本"只是阻挡上帝光辉的罪恶和谬误保护的阴影"(PG 51)(《重》73)。在自我的隐没中，我们并不是完全灭绝，"上帝允许我在他之外存在。由我决定拒绝这种准许。屈辱，便是拒绝在上帝之外存在"(PG 51)(前揭)。

正是这阻挡上帝光辉的阴影必须消失，以便通过我们对上帝的爱，我们的爱也能经由我们自身抵达其他造物，我们周围的一切，人类与非人类的造物。

上帝的在场。这应从两方面去理解。上帝作为创世主，自万物存在之时起，他就在一切存在之物中。上帝需要被造物合作的那种在场，正是上帝的在场，并不因为他是造物主，而是因为他是圣灵。最初的在场是创世的在场。其次的在场是失去——创造。(在没有我们的情况下创造了我们的人并不会在没有我们的情况下拯救我们。——圣·奥古斯丁)(《重》70－71；PG 48－49)

我们拥有如此有限的感知,仅仅依据我们的快乐、痛苦,依据与上帝脱离联系的我们自身,来感应整个宇宙。然而通过这么有限的感知,我们希望上升,但,往往是由此使自己下降了。

> 一位照镜子打扮的女士并不感到把自己——观望各种东西的无限存在——减缩到狭小空间是一种羞耻。同样,每当把我(社会的、心理的我,等等)提高到尽可能的高处时,人们使自己缩减到仅此而已的境地,是自己价值的极度沦丧。当我被降低时(除非毅力使我在欲望中上升),我们知道自己并非如此。
>
> 一位容貌美丽的女人照着镜子,她自然会认为自己就是如此。一位丑妇认为自己并非如此。
>
> 由天生的官能所捕获的一切是假定的东西。唯有超自然的爱才站得住。因而,我们是共同创世者。
>
> 我们以使自己失去创造自己的那种方式参与创世。(《重》66;PG 43 -44)

只有忘掉自身,认可并感受宇宙存在的人,才能与上帝活在一起,才能感知到上帝是圣灵,才能为上帝所爱,并且像上帝那样地去热爱宇宙。

> 我丝毫不渴望这个被创造的尘世对于我不再是可感知的,而是渴望它不再因我而成为可感知的。它不能告诉我自己的秘密,因为这秘密太重要了。让我去吧,造物主和造物便会互诉自己的秘密。当我不在时,看看这原原本本的风景……当我在某处时,我的呼吸、我的心跳,会玷污天上和地下的宁静。(《重》75;PG 53)

在薇依有了宗教的体验之后,她开始认识到构成宇宙的关系网仅是神圣之爱的象征。我们知道,更早的时候,薇依认为,强力并不统治

这个世界。宇宙的必然性是永恒智慧强加给它的有限制所带来的结果。强力在这个世界之内是超越的,但处于更为超越的思想的范围下。我们将能够认识到自然是顺从于上帝的,当我们倾空自身所有的个人思想,然后,我们自己也会顺从于永恒智慧。

失去创造包含一个“不－阅读”(non－reading)。就是说,当我们对神圣之爱来说,变得透明时,我们就仅仅注意到神圣之爱,对于从其他低一级感知获得的阅读,我们完全忽视了,对于这些,只要我们愿意,就能专心。

> 这里,我们同样也发现了一个悖论,即完美的阅读是不可能的。想象一个我从未读过的文本之阅读者,就是去想象他为上帝;但,马上出现了矛盾,因为我不能对那个我认为是上帝的存在,把阅读这个概念提出。(ER 302)

上帝并不阅读,因为上帝没有感官。当我们通过自己的努力,对神圣之爱透明的时候,我们自身的感官也未曾完全消失。因为,我们的阅读总是以一些感官为依据,作为完全知道真实的上帝,他是从不阅读的,于是,我们就遭遇了悖论,即,一个完美的阅读对于我们来说是不可能的,因为只有上帝才能做到这一点。

另外,在与人群的联系中,不－阅读亦是经常需要的。怎讲?这里,薇依并不是以我们的外延相对于宇宙的其他部分来意旨人群的。“我与他人之间的关系,永远也不会像盲人与他的拐杖之间的关系,或像其他内在联系的关系那样”(N 24)。每个人,在人群与宇宙的其他造物中,都在阅读与被阅读。每个人在阅读他人,也在被他人阅读。但,

> 他人不同于当他在场时人们所阅读到的东西(或是人们对他设想的东西)。或更确切地说,在他身上得到的他确实是另一种东西,也许完全不同于人们在他身上所读到的东西。
>
> 每个人都在无声地喊叫,以让人用别种方式阅读自己。

(《重》177;PG 152)

读者相互影响,迫使着某人阅读他自己就像别人让他那样,薇依对此的用词是:奴役;又迫使其他人读你,就像自己读自己那样:征服。而这往往是聋子在对话。另一个人其实"是一个点,由这个点,我之外的其他所有从之涌现"(N 24)另一个人能够给出他或她对上帝的顺从。"我们就不能依靠我们自身固有的暴力去改变他们自己的阅读,这种方式最严酷的形式就是战争,我们仅能依靠教育试着去改变他人。"(N 23 -5,ER 302)爱另一个人,就是以全部的身心感觉到,他人的整个存在是异于我的顺从上帝的另一个点。我们不能从一些偶尔事件去阅读一个人,比如,从他们在社会习俗中的表现或外在举止来阅读他们,这样的话,就会像我们仅仅注意书写讯息的墨水的颜色一样。

再返回自然的必然性,薇依认为还有另一例证可以说明,自然的必然性是对上帝顺从的行为。

> 关系的本性、以及设想该关系所不可或缺的专注的本性,在希腊人看来乃是一个明证,即必然性是真正服从上帝的。他们还有另一个证据。那就是镌刻在关系自身上的各种象征,犹如画家的签名书写在画上。(《扎》258;NR 278)
>
> 几何学就是一种双重语言,它同时既告诉我们在物质中起作用的力的信息,又讲述了上帝与受造物之间的超自然关系。它就像是那些被编成密码的字母,译码前译码后都是同样连贯的。(《扎》259;NR 278 -279)
>
> 如今,科学、历史、政治、劳工组织、甚至宗教,鉴于它们都沾上了罗马人的污点,所能奉献给人类思想的,只是暴力。这就是我们的文明。这棵树只会结它该结的果。(《扎》262;NR 281)

类似的表述贯穿于薇依的书写之中,特别是在她的精神体验转向宗教之后。它们非常贴切于我们今天的社会现状,呼召着人

们去研究它们。另外，它们还指明了一个更深刻的研究古希腊文化的方法，在写作中，她认真引用了古希腊的寓言与神话，因为，她认为，那些寓言与神话显示了古时候的人们将宇宙作为沉思真实之对象。

自然的必然性服从于上帝，薇依对自然的很多现象给出宗教性的解读，指出，我们不是宇宙的主宰，自然的必然性亦不是我们的思想；尘世之美作为必然性的表征召唤着我们的爱。所以我们可以说：

> 一切都只是一个、同一个事物，相对于上帝就是永恒智慧，相对于宇宙就是完美的服从，相对于我们的爱就是美，相对于我们的理智就是必然性关系的平衡，相对于我们的肉体就是暴力。(《扎》262；NR 281)

作为可以由感觉阅读到必然性，由必然性阅读到秩序，由秩序阅读到上帝的人：

> 在各样作品，一切劳动形式，所有神话、社会阶层、艺术、科学、哲学里，都可以阅读到超自然的真理。(F 173)

2. 尘世之美

在早期的《哲学文集》中，受柏拉图形而上视野的启发，薇依就已形成了关于美的看法。每一件美的事物，都有永恒的标记在其上，因为美即暗示了无限；而且，“美是这个尘世中完美可以实现的见证”(LP 189)。随着时间的流逝，伴随内心宗教体验的日益强烈，薇依对此更是给出了神学上的解释。

在其后期的作品中，美被认为是三种神秘之物之一，与正义、真理一道，是此世评判一切事物的标准(F 341,292;IC190,196)。她所指的还不是艺术之美，而是如上文所说的自然。她认为，艺术之美附属于此世，因为后者本身就是一件艺术品，这个尘世所有其他的美都是

它的反射(IC 183,191)。她说,

> 艺术就是一种把整个世界无限美的形象搬到数量有限的经人加工的物质中去的企图。如果这种尝试成功了,那么这一部分物质就不会遮掩世界,而是相反,它会向人们揭示周围世界的现实情况。
>
> 艺术作品若不是尘世之美的正确的和纯净的反映,不是在尘世之美上直接开凿的窗口,这样的艺术作品确切而言不能说是美的;它们也算不上一流的作品;这些艺术作品的作者们也许才华横溢,但是算不上真正的天才。这就是许多出类拔萃、享誉盛名的艺术品的情况。每一个真正的艺术家,都曾同尘世之美有过真正、直接、紧密的接触,这种接触类似圣事。所有第一流的艺术作品都得到上帝的启迪,即使这些作品的主题是世俗的;而其它作品得不到上帝的默示。反之,在其作品中焕发出的美的光彩很可能是邪恶的光泽。(《期》,页 104 - 105)

尽管真正美丽的艺术作品是受上帝启示而出现的,但是,"对美的追求的最高成果,譬如艺术和科学领域里的成果,并不是真正的美。唯一真正的美,唯一体现上帝真正在场的美,是尘世之美。小于世界之物,无美可言"(《期》,页 110)。艺术只是模仿尘世之美。尘世之美是科学研究所探讨的这个世界的秩序,从这个意义上讲,最高意义上的科学研究其实是一种宗教沉思的形式,是宇宙中智慧的在场(IC 148,172)。[1] 它是真善的反映,美是一面镜子,反射出我们对善的需求;它亦是上帝之爱的反映,因为这是造物主向他的造物表露其爱的标记(IC 102 - 3;F 277,139)。

薇依关注的是整个世界的秩序,而不仅仅是局部的,诸如美丽的山间风光、壮丽的日落景象。整个尘世之美是神圣智慧在造物中的在

① 另可参《期》105:"科学的目的是:智慧——我们是智慧的教友——在宇宙中在场,基督通过构成世界的物质而显灵"。

场,当我们通过学习锻炼过程,能够抵达高层次的阅读时,认识到自然的必然性,就能认识到作为顺从神圣之爱的必然性。

在尘世之美中,野蛮的必然性成为爱的对象。有什么比海浪在重力作用下变幻不定的波涛和群山几乎永恒不变的绵延曲线更美的呢?

大海的美并不因船只的失事而在我们眼中有所减损。相反,这还增添了它的美。(IC 191)

我们对美的爱,应该以弃绝(detachment)为标志,因为“美是人们渴望而不愿吞食的东西”(《重》196;PG 170)。距离是美的灵魂。而“爱是一种方向,而不是一种精神状态”(《期》78)。

目光和期待,这是同美相符的态度。只要人们可能在想象、渴求、希望,美就不会出现。因此,在一切美中,都有不可减缩的矛盾、苦涩、不在场。(《重》196;PG 170)

尘世之美,是人及尘世与上帝的中介,反映着上帝的本质,同时又将人类的灵魂引领至上帝之处:“感谢上帝的智慧,他在美的形式中,打下善的印记,使得人们可以通过尘世之物热爱善”(F 139)。在尘世所遭遇的、吸引了我们的美,实际上,就是神圣之美的反映;以此上帝能够攫取住除他之外的灵魂。因为尘世之美反映了神圣之美,它可以被看作是上帝的道成肉身(incarnation):

凡在我们身上唤起纯净真实的美的感情的东西中,必有上帝的在场。在尘世中有一种类似上帝肉身化的东西,而美则是其标志。

美是实证性的明证:化成肉身是可能的。(《重》197;PG 171;F 83,341)

所以,薇依说美是上帝在物质中的在场,与美的联系是最完全意义上的圣事。响应柏拉图和陀思妥耶夫斯基,薇依亦认为美是从天国而来以拯救我们的(F 286);她将肉体之爱看作是对道成肉身的探求,因为“我们尝试在人类身上热爱尘世之美”(F 84)。

但是,美还不仅是上帝的道成肉身,亦是我们能看到上帝的归属于上帝自身的象征。是的,人们能够看到、尊敬美,但是,不会把它看作是神圣的。我们经常在不清楚事物的真实面目的情况下,就爱上或追求它们。薇依以阿弗洛蒂忒的例子,说明古希腊人对神圣之美的崇拜。现代人则在对美的热爱中,自觉或不自觉地暗含了对上帝的爱,在《内心爱上帝的几种形式》里,薇依建议,人们应该可以在不知道的情况下,热爱上帝;亦可以在其他的方式中,比如,对我们的邻居①的真正的爱中。尘世之美是圣事,薇依感叹,一般来说,基督教已经丢失了美的这种意义,倒是斯多亚派(Stoicism)谆谆教诲我们要爱“宇宙般的家园”②。

> 作为灵魂朝着上帝的人,
>
> 当他的灵魂被钉子穿透时,他被钉在宇宙的中心。这是真正的宇宙中心,而不是中间部位,这个中心位于时空之外,它就是上帝。钉子根据一种不属于时空的度,一种完全不同的度,穿过创世,穿过将灵魂同上帝隔开的厚厚屏障打了一个洞。
>
> 通过这绝妙的度,灵魂无需离开它所依附的躯体所处的时间和地点,便能穿过时空,来到上帝面前。
>
> 灵魂处于创造和造物主之间的地位上。这个中间位置,就是十字架的交叉点。(《期》,页 79)

---

① “邻居”,在最宽泛而又严格的意义上讲:凡此世遇到的人、事与物。

② 参《期》98:“在古代,爱世界之美在思想领域中占有特别重要的位置,它使整个生活蒙上一层美妙的诗意。在中国、印度、希腊,在世界各民族中都是如此。希腊的斯多亚主义是美妙的东西,早期基督教同它很相近,尤其是圣·约翰(St. John)的思想更接近它,斯多亚主义几乎可说就是爱世界之美”。

薇依对美也作了三位一体(Trinitarian)的解释,上帝创造了宇宙,他的儿子,美。尘世之美是上帝透过物质对我们的甜蜜微笑,他确确实实存在于宇宙的美中。对美的这种爱,从上帝而来抵达我们的灵魂,又从我们之中出去抵达上帝在宇宙中的存在。

如果美是上帝的道成肉身,那么,作为他的一种象征,尘世之美就是通达上帝的道路。而且,这条道路是明确的:不同于大多数自然神学所说的路线,它们总是去推断上帝的存在;对于薇依来说,这是毫无疑问的,我们在美中看到上帝。像伽达默尔说的,从薇依对柏拉图作品中的一段(《斐德若》250d)的评论看,美是可见的世界,但它是作为某种超地球的东西的反映而被经验的。[①]

薇依关于美的三位一体的想法,直接以柏拉图的思想为其出发点。在《柏拉图作品中的上帝》一文中,薇依指出,柏拉图在《蒂迈欧》中说到的创造者、尘世灵魂及造物型相的合一,由此,薇依引申为圣父、圣子、圣灵;而在其早期的作品,比如《科学,必然性与上帝》中,则相应于善、存在、真理。在《造物中的神圣之爱》(见 IC,ch. 8)里,薇依特别注意和强调了圣子的一面。她将唯一的圣子等同于柏拉图作品中的尘世灵魂,即她所说的尘世之美,他是完美的形象,是父的形象,美如此,也是完美的形象,是善的形象。对薇依来说,圣子亦被她描绘为语词(word),语词给世界带来了秩序[②]。

将尘世之美与圣子联系在一起,作为父的完美形象,薇依其实是追随了基督教的传统。这个暗示可以回溯到圣·奥古斯丁(St. Augustine)。[③] 跟随这一传统,薇依认为,圣子给予了这个世界以秩序,亦将神圣智慧置于此世中。薇依也采纳了奥古斯丁对于圣灵的理解,将它作为父与子之爱的桥梁。薇依说,

> 实在而纯粹的爱总是首先渴望全然沉浸于真理中——不管

---

① Truth and Method, tr. G. Barden and J. Cumming, London, 1975, P 438。

② 可参读《新约》"约翰福音",章 1。

③ 比如,On the Trinity, Ⅵ. Ⅹ. Ⅱ, St. Clement of Alexandria 在 Stromateis Ⅱ.5 中引用到。

> 它是何种真理,且无条件地。所有其他的爱首先渴望满足,并由此构成谬误与谎言之渊薮。实在而纯粹的爱由其自身便是真理精神。这就是圣灵(Saint - Esprit)。人们译作精神的希腊词从字面上讲乃是火的气息、混合着火的气息,并且,在古代它指的是当今科学用能量一词所表示的概念。我们所译作“真理精神”的词,指的是真理之能,作为具激活力的真理。纯粹的爱就是这种激活力,这种爱以任何代价,在任何情况下,都不会接受谎言或是谬误。(《扎》221 - 222;NR 242)

人们,多数是在颜色、形状、声音、形体等事物中,通过自己的感觉来体验美;甚至如1987年美国宗教学会上一位论及巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)的发言者问道,“今天谁还关心美?”[①]许多人已经羞于再谈论美这个概念,神圣之美的特性更是被完全忽视。薇依关于尘世之美的看法,或许还有可商榷之处,但对今天的启示却依旧是很大的。[②]

三、修　证

> 我研究的目的从来不是超自然,而是这个世界。超自然是光;但,我们既不能冒失得将之作为目标,亦不能贬低它。
>
> ——薇依1942

想象是这一小节的关键词,薇依关于想象的看法也是有转变的,早期阶段,受笛卡尔和她的老师阿兰的影响,认为想象是危险的,是作为自我中心由世界阅读到的,对此最好的诊治,就是弃绝与“失去创造”,即去我的过程,以便使我们经过学习锻炼的过程后,达到更高层

---

① Simone Weil's Philosophy of Culture, Edited and Introduced by Richard H. Bell, Cambridge University Press, 1993, p 264.

② 关于“世界之美”(“尘世之美”),可参看巴尔塔萨的作品,并与薇依的观点做个比较,此处限于篇幅与能力,不再展开。

次的阅读。但是,在其后期,伴随着薇依自身内在体验的转变,她不再完全否定想象,而是,将它作为能够有利于超自然知识的东西而存在,当想象指向第三维度,指向上帝之爱时,最高层次的想象与认识是合一的。①

1931-1932,在勒浦伊中学执教期间,薇依仍旧从笛卡尔对想象的双重认识(即想象是身体对感觉的反应、心智反之对身体的再转向以控制这类反应)出发,指出"人必须控制自己的想象"。我们可以通过几何学来规范我们的身体反应和感官印象,由此得出必然性:我们可用完美而简洁的线条来概括我们的行为,也可将它们简缩为代数公式。但是,对于代数,薇依则持批评的态度,认为代数与金钱和机械一样,是今天社会的三大罪魁,而且,代数"不提供任何困难以让人的灵魂摆脱想象的奴役。做代数题的人纯粹是在浪费时间"。薇依大概是指,代数不能提供灵魂抵达更高认识层次所必须经历的磨难,故而,那以做代数题来进行智力锻炼以想达到更高阅读的人纯粹是在浪费时间。②

这些观点在1933-1934年间的罗昂中学的哲学课堂上得到更深的发展。想象在形状、深度、空间等感知中起很大作用,科学研究中,人们必须去除由最初的想象得到的思想。(LP 49-51,47f,40;81,87,另参:42;85,209,122,128,194f)

战前的札记中,想象基本是被否定的。比如,"夸张的文学",薇依写道,"与战争和激情一道,想象是第三种灾难或不幸使人疯狂"(F 47f);她对她自己说,"必须无情地驱除你的感觉里一切属于想象的东西……你活在梦幻里。你等待着开始生活"(F 4,Ⅱ,参:55);她抱怨

---

① "最高层次的想象"其实已经不是最初的想象本身,而是在我们经过学习锻炼过程之后,由更高层次的阅读获得的反映,是一个完美高度,是沉寂。"每当一个人升华到使他变成神灵的完美高度时,他身上就出现某种非人的、无名的东西。他的声音被沉寂所笼罩。在伟大的艺术品和思想杰作中,在圣人的伟大的言行中,这是显而易见的"(《期》113)。

② 薇依深受柏拉图的影响,此处,可参照阅读《理想国》7.521d、523-525a,中文可参郭斌、张竹明译《理想国》,商务印书馆1997,页282、284-296。

说,社会在自然与人之间竖起了一道想象的屏幕。[①] 我们必须去除对

① 像斯特林堡(August Strindberg)在他的书信里说的,

> 我觉得自己仿佛在梦游一般,弄不懂什么是故事,什么是生活。写了那么多的东西,我将自己的生活变成了影子的生活;我觉得我不再是在地面上行走,而是在飘,没有重量,四周也不是空气,而是阴影。如果有一束光进入这阴影,我会被压得粉碎(自劳拉·阿德莱尔《杜拉斯传》扉页所引,春风文艺 2000 年版)。

在想象的极端里,可能是至美的黑色水晶,那是有人在 1990 年代这样说"大门"(The Doors)的主唱 Jim Morrison 的比喻:

> Jim Morrison 的词作就是这样的一片黑水晶,一种看似透明澄净、其实却又永远无法看透的镜像;镜子里面的世界似乎是七彩缤纷、美丽耀眼,但是一旦进入了,就是一条不归路,必须永远彷徨在里面,与外面的世界隔绝开来,逐渐感受到黑暗的压迫,要学会放纵自己的沉溺,直到所有感官通通被湮灭……(杨久颖《摇滚尼希利》,台湾万象图书 1997 年版,页 32)。

我们不能仅仅是厌恶另一极端的东西,如薇依所说,"各种不同的恶习、使用毒品——从这词的本意和引申意上讲,这一切旨在寻求某种能感受到世界之美的状态。错误正在于寻求某种特殊状态。虚假的神秘主义也是这种错误的一种表现形式。倘若错误已在灵魂中扎根,人就不可能不屈服"(《期》108)。再举另一个例子,即是霍夫曼斯塔尔的"菲利普·钱多斯致培根的信":

> 一把喷壶,一柄丢在地里的木耙,一条在晒太阳的狗,一片残破的教堂墓地,一个残废人,一间小小的农舍,这一切均能成为我彻悟的盛器。人们看到这些物体(以及成千上万类似的物体)时当然不会特别注意,但是对我来说,它们却会在某一时刻——促使这一时刻到来绝非我力所能及——突然呈现出一种崇高感人的特征,要描写这种特征我竭尽全力也词不达意。某种事物被莫名其妙地选中,满满地盛入那股平缓而又急速地高涨的神圣感情的洪水。……对我来说,任何区区细物,如一条狗,一只老鼠,一个甲虫,一棵枯萎的苹果树,一条蜿蜒山丘之间的大车路,一块铺满苔藓的石头……这些不会说话的,甚至不会活动的造物那么充实,带着那么现实的爱,赫然呈现在我面前,我幸福的目光无暇光顾周围的毫无生气之处了。存在的一切,我能想起的一切,触动我杂乱思绪的一切,一切的一切在我看来都意味着些什么。甚至我的体重,我通常愚钝的头脑也意味着什么;我感到我内心、我周围有一种使人目夺神摇的,简直无涯无渚的相互作用,同参与这种作用的所有物质我都愿意融为一体。这样,我的躯体似乎纯粹由密码组成,这些密码向我阐释一切。或者可以说,当我们开始用心灵思考时,好像就能与全部的存在发生一种全新的、充满预感的关系了。一离开这种奇特的陶然魔境,我就说不清

世界、对他人的误读，通过学习锻炼，学会正确使用我们的感官和身体，使得它们如同盲人的拐杖一样。这些在上文均已谈及，此不赘言。

1934年的《对社会压迫与自由的原因的思考》，薇依开玩笑似的称之为她的“最伟大的作品”和她的“圣经”，因为，它是一个告别式写作，一个转折，她指出，“精神错乱和过度的激情给想象提供了很多机会”，以致我们的政治生活内部充满了像资本主义煽动者这样的偶像与怪物，外部则是被恶包围的王国，充满“因与真实失去联系的令人眩

(接上页)这是怎么回事了，我就既不能用理智的词汇说明这种流贯我全身、充斥整个大千世界的和谐究竟在哪觉得好受一些。……此刻我确切而又不无伤感地觉得，明年、后年乃至终生我都不会用英语和拉丁语写书了。我这样做是出于以下原因：我既能用于写作，也能用于思考的语言不是拉丁语和英语，也不是意大利语和西班牙语，而是一种我一字不识的语言。万千哑物操着这种语言朝我说话，我也许只有在坟墓里才能以这种语言在一位陌生的法官面前为自己辩护。(《现代性中的审美精神》，学林出版社1997，页505、507、510：《菲利普·钱多斯致培根的信》，魏育青译)。

勃德罗说，卡夫卡读了《致培根的信》后，“把它视为一部与他亲近的作品”。布朗肖针对此评论说：

由于某种过于强烈的运动，我们被吸引进了这样一个空间，在那里没有真实性，界限消失了，我们由过度来支配，然而，正是在此，我们又被迫保持正确的举止，不失分寸并在走向谬误的深处之时寻找一种真正的话语。(Maurice Blanchot：《文学空间》，顾嘉琛译，商务印书馆2003，页187)

这种真正的话语是紧闭处于事物最深处的宁静。这种写作的魔幻力，卡夫卡曾说：

I am dumb, I am made of stone. My incapacity to think, to observe, to determine the truth of things, to remember, to speak, to take part in the life of others, becomes greater each day. I am turning into stone……If I don't save myself in some work, I am lost. (July 28, 1914.)

荷尔德林(Holderlin)亦言：I am dumb, I am made of stone. (参 Maurice Blanchot: The Space of Litterature, trans. by Ann Smock, University of Nebraska Press, London 1982, p62；中译本参：《文学空间》，页46)薇依对自己说，“你等待着开始生活”，可能也是有过类似的为这种想象所吸引的日子。

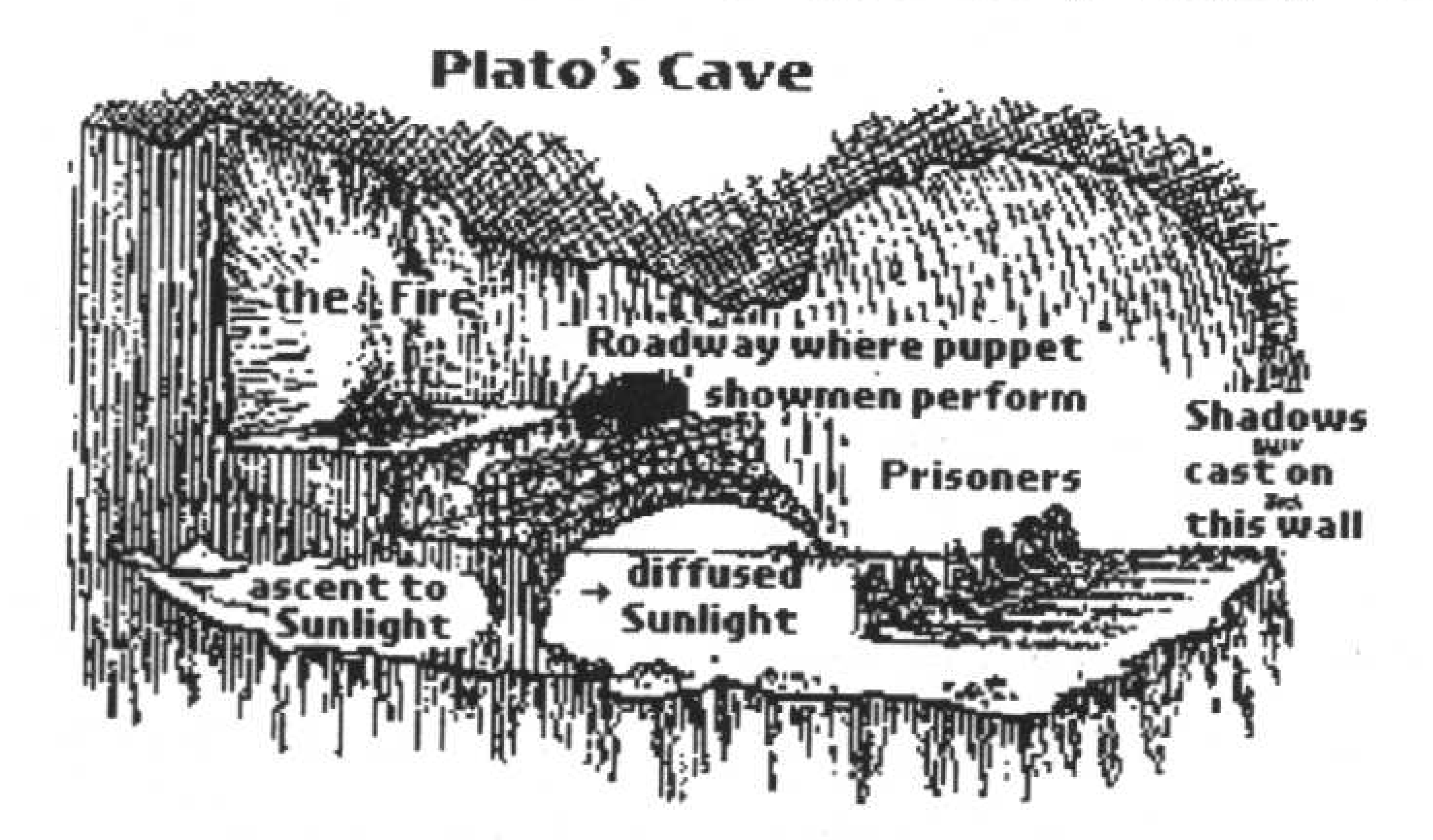
晕的恐惧"形成的梦魇(OL 118)。① 在1937年的《语词的力量》(The Power of Words)和《让我们不要再重蹈特洛伊战争》(Let Us Not Start The Trojan War All Over Again)(SE 154-71)中,薇依又给出了更多的关于想象和谎言的例证:民族主义,民主制度,安全,秩序,和平等,这是些被涂抹上色彩的语词,正是为此特洛伊人和希腊人相战,这些词的膨胀意义充斥了人们的头脑,乃至使得人们忘记了生命的意义和价值,而为之献身(SE 170)。

1940-1942年在马赛的札记里,我们发现更多的对不能控制的想象的否定。一般而言,想象之所以是不好的,是因为它不真实、无实存(non-existent)、不起作用(N 134,142,416);它脱离了真理、脱离了与真实的联系(N 326,150f;F 288),在此意义上,亦使真实远离了它(N 79f,136,221f,556)。

有两处地方提及最高层次的想象:一处是薇依在日记上写下的最后的话:"教学的最重要方面=教会人们什么是认识(从科学意义上说)。护士们"(F 364)②清楚知道如何阅读(read)她们的病人的痛处,感觉(feel)那就是她们自己的痛楚一样,然后去行动(act),根据她们得到的训练以去除它:这恰恰就是想象的三项步骤(N 36,124,177,280-5)。最高明的行动取决于,对我们状况的阅读情况,那是在超自然真理的光芒之下的阅读,那种阅读是洞察,亦是最高层次的想象(N 219f,224,283,480,535)。

---

① 就好比柏拉图的"洞穴",参《理想国》7.514ff。



② 《期》7,英文原文:The most important part of teaching = to teach what it is to know. Nurses,此处译文有修改。

另一处是她的草稿《毕达哥拉斯教义》。学习知道上帝存在于一切事物中，就像是学习立体几何、或学着使用工具、学习如何识字一样，包含了一个逐渐转变的过程，上帝以圣事[1]和美在每一处帮助我们：

> 所有人的生命，最普通、最自然的生活，都是这样的。当我们分析它时，我们发现一堆智力完全无法穿透的神秘。
>
> 人类思想和宇宙构成了理智的启示之书，如果注意力为爱和信仰所点燃，就会知道如何去破译启示。对它们的阅读是一个明证，且是唯一确定的明证。一个只要以希腊原文读过《伊利亚特》的人，就不会再怀疑那在课堂上教他希腊字母的老师曾欺骗了他。（IC 201）

虽然，薇依经常把想象看作是一种二流的行动，作为属于我们的自然部分，就像意志一样，但她也指出，想象是可以服务于我们的最高的、超自然的部分；但随后，当想象到达这一层次时，薇依就不再称其为想象，而是天才创造力（genius），就如同当她称呼包含纯善的意志时，不再称其为意志一样，而是精神、注意力、爱（N 527，627f；F 219f，283）。像所有顺从于超自然的爱的东西一样，天才创造力亦需要谦逊的品质，薇依非常强调想象与骄傲的联系，对她来说，想象不会轻易就能够上升为天才创造力，上升到神圣的层次：

> 想象力被赋予我们，就是让我们能将之弃绝。
>
> 想象是力的补充形式。对其所抓住世界的那一部分，它撒谎

---

① 薇依对"圣事"（宗教事务）的认识对我们很有帮助，尽管薇依拒绝加入教会：

> 宗教事务是人世间存在的特别敏感而又异常纯净的事务。这并非由于宗教事务作为高尚事业而存在的那种方式。教堂可能是简陋的，圣歌也可能会唱走了调，神父可能受腐蚀，信徒们也可能是些心不在焉的人。从某种意义上讲，这毫无关系。如果一位几何学家为正确演示，画了一个图形，上面的线条扭曲，圆成了椭圆，这并没什么关系。从法规、理论、假设、定义和习俗上说，宗教事务是纯净的。（《期》118）

(误读)。必须从所有对象中将其去除(尤其是在欲望中弃绝),以便它能够被无限举起。(N 221;参 215n 引圣约翰的话。)

那些诗人是有天才创造力的,那种天才创造力是指向善的①……

真正天才的作品将留传,将对我们有用。他们的沉思是永远流传的灵感源泉,正确地牵引着我们。对于这样的灵感,如果我们知道如何接受它们,就会——像柏拉图说的那样——赐予我们摆脱重力的翅膀。(N 155,440)

上帝是最完美的诗作。(F 194)

对于薇依来说,真实仅仅且只能被爱之眼所发现。如同 Pétrement 所引的薇依临终前的话,"她告诉布洛特利克大夫(Dr. Broderick)说,她是哲学家,关心人类"②。她的哲学是对真实的沉思,由爱点燃的培养辨别力的操练过程:

哲学(思考)的合理方式是清晰想象那些无法解决之问题的所有无法解决之处,然后单纯地去沉思它们,坚定地、不知疲倦地,年复一年,毫无希望地,耐心地等待……

没有任何飞跃直至同样的能力——智力,意志力,人类之

---

① 在我们的时代,人们是如何看待才具与美德(善)的呢? 薇依说,

很久以来已成为孩子和成年人中间之老生常谈的真理乃是:才具与道德毫不相干。然而,只有才具,各个领域的才具,才会引起孩子和成年人的倾慕。在所有的领域——不管什么领域——表现出的才具中,他们都看到恬不知耻地炫耀美德缺席,而这些美德却是人们指望他们践行的。我们还能得出什么结论,不就是说美德属于平庸? 这种说服力是如此深入人心,如今就连美德这个词本身也变得荒唐可笑了,而以前它是那么富有意义,荣誉和善这类词也同样。……在伟大的焦点上,创造美的天才、揭示真的天才、英雄主义和圣洁是不可分辨的。……(NR223、224;《扎》202、203)

② 参 Simone Pétrement, *Simone Weil, A life*, trans. Raymond Rosenthal, New York, Pantheon 1976, p 537。

爱——抵达一个极限,人们在这一门槛上等待着,他们不会由此迈出一步,不掉转,甚至不知道他们需要什么,仅以不波动的注意力等待着。

这是一种极端耻辱的状态,对于不能接受耻辱的人来说,它也是不可能的。

天才创造力是思考领域谦逊的超自然品质。(F 335)

薇依强调的高层次的阅读所必须的品质和手段,诸如坚定的、不动摇的注意力、谦逊、学习锻炼过程等等,许多现代作者虽然不知道薇依,但,他们的观点有许多相似之处。这里,想非常简单地提到两位。维特根斯坦和德国神学家索勒(Dorothee söelle)。[①]。

维特根斯坦在1932-1949年间辑成的《哲学研究》里也仔细探讨了关于阅读的问题。像薇依一样,维氏也强调对于我们来说,存在的确实仅是表象,其留有更深的维度等待我们去阅读,与现象学所要求的不同,他呼召更深入的认识,而不是解释。不要试图在现象背后寻找意义,意义就藏在现象之中。深度躲藏着。在哪里?就在表面。索勒强调,"知道如何"的爱(the"know how"of love)使得真正的顺从与认识可能,无尽地寻找新的、更好的途经,去发现他物的真善。"全部的目标是去发现不可见的,使得它们可见,是去把它们揭示出来"[②]。

余 语

在柏拉图的《会饮》中,阿尔喀比亚德有言:

……

我遇到的情形就跟被毒蛇咬过差不多。据说,一个人若遭毒

① 刘小枫在关于薇依的文章《信仰的重负和上帝之爱》中谈及索勒。见《走向十字架的真》的相应章节,上海三联1995。

② D. Sölle:*Beyond Mere Obedience*,转引自Simone Weil's Philosophy of Culture,Edited and Introduced by Richard H. Bell,Cambridge University Press,1993,p148.

> 蛇咬了,是不会对人说自己的遭遇的,除非那人自己也遭毒蛇咬过,因为,只有遭毒蛇咬过的人,才能理解和体谅一个人因苦痛而说的和做的一切。我呢,简直比遭毒蛇咬还惨,被咬到的恰恰是人会被咬得最疼的地方——心或者灵魂或者该叫它什么都可以,我是被哲学(或译【爱智慧】)的言论咬伤的;哲学言论比毒蛇厉害得多,一旦它咬住一个年轻、且资禀不坏的灵魂,就会任意支配这灵魂的所有言行。只消看看我眼前的斐德若、阿伽通、厄里克希马库斯、泡赛尼阿斯、阿里斯托得莫斯以及阿里斯托芬;难道我该算上苏格拉底本人以及在座的其他各位?你们既然都被哲学(或译【爱智慧】)的疯狂和狂热咬过,你们都可以听,你们会体谅我当时所做的和今天所讲的。……①

曾有一度,我也觉得自己是被毒蛇咬伤的,想躲入到一个叫做"曼伊帕"的世界里去。曼伊帕是这样来的,曾经借用莫洛亚(André Maurois)的一个比喻:

> 自从我们这个小蛮子经过了这些痛苦的争执以后,她剧烈地,模模糊糊地觉得需要一种幻想生活。……曼伊帕是她发明的一个城市,一个国家,或者是一个宇宙。从今以后,凡是外界对她显得敌害时,她便往那边躲。……曼伊帕在我们的花园里,可也不在我们的花园里;好像我们的屋子正在曼伊帕与地球的交叉点上。……②

经过有半年时间,我发现自己很痛苦,原先的有些东西破碎了,且碎得很厉害,一种心疼得近乎沉寂的痛,夹杂在灰懵、晦涩与阴黯的圈圈里。出不来,也绕不去,死灰一般。生活头一回遭遇了我,我被它指

---

① 《会饮》,行218a－b。参刘小枫译《会饮》,见《柏拉图的<会饮>》,华夏出版社2003,页107－108。

② 莫洛亚《恋爱与牺牲》,傅雷译,安徽文艺1998年版,页121。

派了一个角色,缠在一场起先本是莫须有的纠纷里,内心被搅扰得失去了方向。于是,那些高高的东西,似乎就愈加遥远,只觉得自己的生命已经把我背弃了,躺在沼泽里,伴随过往的碎片,漂流着。没有着落,没有盼望。原先还有一架"浮梯",尽管,那时发现的,也是虚无。

厌倦了文字、厌倦了声音、厌倦了影像、厌倦了书本,好累,除了厌倦,就是无休止的头痛和身体的疲惫,像块石头,孤单的、坚硬的、沉默的,却再也不能走出自身。有一种转变随着地点的置换突然降临了我。问自己,是不是这样:

你所以那样苍白,是否因为
整天在天空爬行,注视大地,
这孤独的生活已使你无比烦腻?

乔伊斯在《青年艺术家的画像》里引雪莱(P. B. Shelley)的话,在给朋友写信说这样的句子时,在一本特别的书上找到了原文:

To the Moon
Art thou pale for weariness
Of climbing heaven, and gazing on the earth,
Wandering companionless
Among the stars that have a different birth,——
And ever - changing, like a joyless eye
That finds no object worth its constancy? ①

这样的句子,只能自己去体味,从自己的视线里抛出,就开始怀疑了,不禁要问,有什么理由说,你是在或曾在天空爬行呢,你所爬行的地方到底是天空还是另一片属于梅菲斯特的疆域?语塞。是啊。但

① Francis Turner Palgrave 编, *The Golden Treasury*, Book Four : cccxii, A Penguin / Godfrey Cave Edition 1994, p301。

我只晓于这样的苦恼,像伯格曼(Ingmar Bergman)在他的自传里说的,第二经验,他那样的职业病,“习惯性的幻觉和现实捉迷藏”,觉得“自己不是在悲痛中,我正在思考,我正在观察自己,正在扮演一个角色,那是我的职业病所决定的,它冷酷无情地跟踪我的生命,经常疯狂地夺走、毁灭我最深切的体验”。[①] 更糟糕的是,我还没有职业,在开始的最初时刻,就被赋予了这许多不属我的经验,来自书本、来自黑暗中的模糊影像,而在这之前,生活对我是一片空白,于是,它们深深地烙下了,在那里,几乎代替了我的生活,这是一种致命的危险。引领而朝向的是天堂吗?然而,那是没有根基的,经不住任何来自生活本身的敲打。还是很赞同有人说的《薇罗尼卡的双重生活》[②]中关于但丁“通向天堂之歌”的话语,女孩在通往天堂的路上死了,留下影子的生活,忧伤来自那里。[③]

有段日子是这样,如同我深爱的文德斯安排 Friedrich 在《里斯本故事》里说的,在“自动录像的‘实验第六天’”:

> 不想回家,家使我不得亲近城市,不再需要此种保护……视线滑过城市,眼如手般触摸城市,所见与自我合而为一。
>
> 而他不再生存于世上,只继续勾留着。他对自己的迷失说:摄影机像枪,每次拍摄时都觉得,事物的生命被消耗殆尽,用力转动摄影机的曲柄,随着每次转动,城市开始后退,越加凋落,什么都不存在,无法忍受。后来,以为声音可以拯救一切,可以把影像拉出黑暗,仍旧毫无希望,毫无希望。[④]

他被困住了。

---

① 《魔灯——伯格曼自传》,中国电影出版社 1993 年版,页 6。

② 《The Double life of Véronique / La Double Vie de Véronique》, Directed by K. Kieslowski, 1991.

③ 见刘小枫《沉重的肉身》之“性感、死感、歌声”。

④ 自《里斯本故事》(*Lisbon Story*) Road movies Filmproduction, Berlin, 1994, Directed and written by Wim Wenders。

现在，当我这样叙述的时候，发现自己似乎要找出已经封起来的过往日子里的那些书、纸片、影片……。我不知道以什么样的方式与它们说"再见"，那里，像爱丽丝突然发现的世界，有很多奇幻的东西在着，当生活本身把我由那里牵引出来的时候，我虽然怀疑那原先的方向，但，仍旧犹豫与踌躇着，不愿从那里走开。于是，在这个晚上，在偶尔落下的一句话里，在一次温暖的问候之后，我慢慢地、慢慢地开始说话，开始了这次叙述。原先，渴望的叙述都显得艰难，重叠、堆积的太厚、太重，找不到出口，即使有，也是一种喷涌，而不是舒缓。大概也是在累极了之后，才会有现在这样一份来自语词本身的轻松；而且，能支撑着去抚摸过去近乎滚烫的日子，需要的应该是沉寂之后的冷静，而且我想拥抱现在的生活，不想停留在那里，不想。这就需要带着朋友的携助。原先质问的，是年轻时候的幼稚，这开始时的最初阶段，然而，都应该从头开始走起，况且，那些日子、那些迷惑渐渐远了，留下的是什么，遗忘还是记忆，甚或两者都不是。封得再严密，仍旧放不下，还是，像最初的愿望一样，让它们进入叙述，而"我"可以是虚构的。不要再考虑结构，节奏，形式，久久等待的"开始"依旧没有开始，依旧是等待，说，算了吧，我只想对自己轻轻地说些话，让自己走到外面，喘口气，歇歇，简单而舒服地，脱掉那些沉重，那些压得我直不起身的沉重。就让日子本身说话。"我"可以退隐其后。而我也正在离别着那段日子。慢慢地，会忘掉它。

于是，裁开封好的纸，打开已合上的盒子，像在大伏天的太阳底下晒晒过往的杂物，晒到过往带着一股浓浓的太阳味儿，看，能剩下什么。然后，让它们消失，留给几乎什么都不是的记忆，留给最初的空虚。想要一种轻盈，却又不是来自遗忘。这样告别的方式，我似乎更能接受，因为，毕竟，执着在那里的东西太多。

很快就发现自己的叙述里，是引语的堆积，是语词的碎片，但，没有办法，我亦为之筋疲力尽，这类似于伯格曼的苦恼；而且自己迄今的生命，就仅仅是一次阅读史，别无其他。布朗肖(Maurice Blanchot)《最后一人》里说到那个男人时的话语："经常，他讲述的关于他的故事，是

那么明显地由书中借来,这马上给人带来痛苦"。[1] 我想我这样的话语,给倾听的人,带来的大概也是痛苦。我从未想过要写什么,从不曾觉得自己的书写会是"写作",别人问起我,在干什么,我不知如何回答,怎样来用一个语词来说明"我在干什么"。大概是这样的,这样经年累月,写着,写着,也就写起来了。像作家史铁生在一篇访谈里讲,

> 也就是说,最初触动自己的——我为什么要写作?我常有一种感觉:就是在心魂深处,朦朦胧胧总有那么一大片混沌,吵吵嚷嚷地不能让我放下,它们不适合完整的故事,也不符合现成的结构和规律,那么是不是这种不合规范的东西,就应当作废和忽略呢?不对!我老觉得在哪片"混沌"里肯定有什么新的东西,我对这种东西特别有兴趣,总想去把它们尽量表现出来。

然而,不自觉地写着,发现身边的人已经离开了,发现写下的有的真正进入生活而成为发生过的"事件"了,写下的仿佛成了一次预言。还能干什么?写下的是什么?语词,落在日常生活的场景里,显得轻飘,在没有根基的时候,一直浮着,一块块,被白昼或黑夜本身挟走,吞没着、又反刍着。当虚构进入了生活,成为"事件",才真正体验到原先由第二经验来的语词是多么没有重量,尽管它们仍旧把沉重带给了我。原先的质疑在哪里?我根据什么说,那些由语词带来的经验是真的?给一个借口,那是近乎五年前抄的句子了。一个人这样说他拥抱了近乎十年的电影梦,"竟像一次家庭聚会后,遥望那些挥手告别的身影,年轻的期待与热情,仿若烟云,在雾夜中无声地消失";但,他又说,"电影之所以是一项如此真实的艺术,乃是因为它是如此真实的乐趣和感情。我们撰写影评源自这份情感的动力,远多于任何使命感。因为在写作评论的某些时候,会仿佛感到笔尖下是一封爱恨交织的情书"。而我要说的那段话,是在这些之后的,来自加乐尔(L. Carroll):

---

① 参 Maurice Blanchot, *The last man* '*Le dernier homme*', Columbia University Press 1987.

“他(红发国王)现在正在做梦呢,”特威特尔迪说,“你以为他梦见什么了?”

爱丽丝说:“谁也猜不着。”

“哎哟,他正梦见你呢!”特威特尔迪高兴地大声说,得意洋洋地拍着双手,“那么,如果他不梦见你,你猜猜你会在哪里?”

“当然就在现在我在的地方。”爱丽丝说。

“不对!”特威特尔迪轻轻地反驳道:“你就什么地方也不在,你只是他梦里的一样东西!”

“如果国王醒了,”特威特尔迪补充说,“你就一下子完了,就像蜡烛突然吹灭了一样。”

“我不会的!”爱丽丝气愤地叫道,“再说,如果我只是他梦里的一样东西,那么,你是什么呢?”

“和你一样。”特威特尔迪说。

“和你……,和……!”特威特尔迪嚷道。

他叫得如此之响,以致爱丽丝禁不住脱口而出:“轻一点!你这样嚷嚷会吵醒他。”

“嗐,什么吵醒不吵醒,全没有用。”特威特尔迪说,“你只是他梦里一样东西,你知道得非常清楚你不是真实的。”

“我是真实的!”爱丽丝说,她开始哭了。

“不见得哭就会使你更真实些,”特威特尔迪指出,“哭有什么用。”

“如果我不是真实的,”爱丽丝说——开始破涕而笑,因而整个模样看上去显得滑稽可笑——“我就不能哭了吗?”

“我希望你不会以为这些是真实的眼泪。”特威特尔迪不屑一顾地打断说。[①]

原先的语词,有对生活的虚构,在对书本、对影像的阅读里,它们

① 转引自黄建业《人文电影的追求》,台湾远流 1992 年版,页 11－13。“爱丽丝”原文可参 Louis Carroll《走到镜子里》,赵元任译,商务印书馆 2002 年版,页 47－48。

融入自己的生活,然而那是梦?眼泪、欢笑都是假的?可是,当带着它们进入生活,什么是该留下的?

需要的是"结实",是语词本身的"结实","结实"中蕴藏着"简单",这此世或许最艰难的东西。在另一种极端里,可能是至美的黑色水晶。

这些都是最先的问题,像源头一样,它们纠结在那里,不停地敲打着我的门。后来,像很多人一样,有段时间想很多兰波(A. Rimbaud)的问题,为什么突然地,放弃了诗歌,那么彻底和坚决?也曾像加缪(Albert Camus)说的,年轻人并不弃绝尘世,但想到兰波的腰带就羞愧得无地自容。有没有一种均衡,均衡在天空与大地之间,这种均衡是不是"地平线"?在生活的正面与反面之间,如何找到立足点?为何朝向的是两个极端?这种极端由何而来?和谐,毕达哥拉斯的几何意义上的纯粹完美的和谐存在吗?地平线?地面?解读《斐多》(Phaedo)时,文本中多处苏格拉底的脚与"地面"的接触,如果承认这是柏拉图埋下的深深一笔,那么,由这一隐秘的噱头而来的、应保留下的是什么?喻义还是象征,甚或什么都不是?地面,宽广而平静。天空与大地,哪一个更需要抵达?

阿里斯托芬(Aristophane)的笑,像雕塑似的凝固表情,成为手势,指向了现代的一群人。梦幻与无法行动。而另一端是克力同的危险,平庸、诗人的自杀、肉体的自杀、精神的自杀,被深深纠缠于日常事物的运转中。在极端的沉重与轻盈之间,如何站稳?漂浮吗?埃柯(Umberto Eco)在《玫瑰之名》的空间里悬隔了一座图书馆,又把亚理士多德的关于"笑"的珍本藏在了那个浓郁象征的地方。弃绝生活的圣徒,拥抱生活的常人,中间的过渡是什么、有没有过渡、需不需要?难道要去游戏,以漫不经心的姿态?学习游戏,是去学习"笑"吗?如何才能漫不经心?如何脱离一本正经,不学会严肃?

但丁《神曲·天堂篇》的"迈向天堂之歌"是否需要颂唱,如何颂唱?无法追问影片中的薇罗尼卡,及孕育了她的那个忧郁而宿命地说

"我还好"[①]的波兰男人,他爱马匹,那属地的精灵。

我不得不先打断自己。这样的叙述本身就像一个豁然的缺口,我无法靠近,哪怕稍微探一探脚步。因为,我害怕面对那么厚重的问题,它们有自己的历史,有自己的艰深,而我的触摸已经烫着了自己的手,我无法触及那些里程碑一样高耸和冷峻的名字,这一问题的追问在这里也无法展开。我想说的太多,太纷杂,而我不愿去惊扰岸然的"历史",这吞噬着出生与死亡、记忆与遗忘、阳光与阴影的地方,那里,矗立的是一座座庄重而严肃的图书馆,在灰尘与蛛网之间,竖着的是一道道书墙,人类的知识在其上涂抹,一遍又一遍,每一次的展示与苏醒,都仿佛一次原画复现。

回归到具体的对象,像博尔赫斯"贡戈拉"里的一句诗:

我想回归平凡的事物:

清水,面包,一个水罐,几枝玫瑰……[②]

这需要勇气,需要最初之初的纯净和最艰难的简单。"清水"、"面包"……还有"几枝玫瑰"。只把视线凝向自己的生活,每一个早晨,每一道阳光,每一片树叶,每一个家居对象,宁静由那里而来。阿兰(Alain)曾说,祈祷是黑夜在语词中的降临。黑夜,这个巨大、黑暗、中性的东西;它先于光明,永无休止,伴以寂静的呢喃,近乎一次恐怖。难道真像里尔克(R. M. Rilke)在《杜伊诺哀歌》起首说的,

> 我们之所以惊羡它,则因为它宁静得不屑于
> 摧毁我们。……

每次晨曦唤醒的对象,呈现在光亮之中的颜色、形状、线条,是不是黑夜的另一面。一位葡萄牙的无名小卒说:

---

① *I'm just so - so*, Demark/Poland 1995, Cast: K. Kieslowski, Director: Krsyszto Wierzbicki.

② 《博尔赫斯全集·诗歌卷(下)》之"贡戈拉"自"密谋(1985)",浙江文艺 1999 年版,页 419。

白日下，
即使声音也闪亮。

缓慢凝视中，时间的步伐也随之慢下了好几拍，我说，大概是进入生活的"缓慢叙述"界域，像无声的运转，像一次想象，天际间行星的旋转，宇宙本身的和谐，最高意义上的美。这或许是最后的方向。

缩 写

期	《在期待之中》
重	《重负与神恩》
扎	《扎根》
ER	Essay on the Notion of Reading
F	First and Last Notebooks
FW	Formative writings
IC	Intimations of Christianity among the Ancient Greeks
LP	Lectures on Philosophy
N	The Notebooks of Simone Weil
NR	The Need for Roots
OL	Oppression and Liberty
PG	La Pesanteur et la Grâce
SE	Selected Essays:1934 – 1943

《俄狄浦斯王》的两种解释
——“俄狄浦斯的眼睛”和“这女孩儿的眼睛为我看路”

解无忌

前不久读到刘慧儒先生的《俄狄浦斯的眼睛》(《读书》2004 年 8 月期),留在心里。

好容易又找到刘小枫先生的《“这女孩儿的眼睛为我看路”——纪念罗念生先生逝世十周年》(《读书》2000 年 12 月期),也留在心里。

两位先生都是顶认真的学者——跨越将近四年的时空而较真,而且都抱定“理性中沉积的回忆”以贴近原著地读,追随“还原解释学”的古典遗风,决不“后现代”式地“随意”比附,使我印象深刻,心生敬意。

他们都读的是索福克勒斯的《俄狄浦斯王》,都以荷尔德林、海德格尔的解释为依据,然差异之大,几近南辕北辙,又令我惊诧莫名!

这实在是一个绝好的“还原解释学”个案。我决心认真对待。

主要观点及其解释差异

1.“多有一只眼睛”是在瞎前、还是在瞎后?

由于引文依据海德格尔 *Einführung in die Metaphysik*。我先将引文还原完整(德文中的划线黑体部分是争论的主要原文;中文黑体字是

我的译文):

(a) Schritt fuer Schritt muss er dabei sich selbst in die Unverborgenhait stellen, die er am Ende nur so ertraegt, dass er sich selbst die Augen aussticht, d. h. sich aus allem Licht herausstellt, verhuellende Nacht um sich schlagen laesst und als ein Geblendeter dann schreit, alle Tueren aufzureissen, damit dem Volk ein solcher offenbar werde, als der, der er ist. (我用的版本: Tübingen 1958. s. 81. 下同)。

俄狄浦斯必须着手让自己一步一步地走进无蔽状态,以致最后他只能承受这样的结果,他自己刺瞎了自己的双眼,也就是说,把自己从整个光明中孤立出来,让黑夜将自己覆盖,然后作为一个双目失明者那样叫开所有的门,借此让人民也进入他"所是"的那样的(状态)显示中。

a. 1 刘小枫依据的译文(斜体部分):"自行戳瞎双眼,就是让自己走进光明"。

a. 2 刘慧儒的译文(斜体部分):"他自行刺瞎双眼,即把自己置身于所有的光之外"。

刘小枫解释所据的中文译本

荷尔德林的解释说,俄狄浦斯因失去了双眼而"多了一只眼睛"。海德格尔跟着解释说"这多的一只眼睛乃是一切伟大的问知的基本条件,也是其唯一的形而上学根据。希腊人的知与学就是这种热情"。俄狄浦斯"自行戳瞎双眼,就是让自己走进光明"。

引者注明引自"海德格尔《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,商务印书馆,一九九六,108 页"(按:好像刘先生在哪个注释里说过,中文译本很多,他尽量以中译本为据。当然不能因此推卸引用者应该承担译文中可能出现的问题,特别是懂行的人)。

刘慧儒解释的德文原文根据

Der Koenig Oedipus hat ein Auge zu viel vieleicht. "俄狄浦斯王也许是多一只眼睛",并解释说,是"多一只眼睛",不是"多了一只眼睛"(按:严格地说, hat ein

Auge zu viel“多有一只眼睛”)这“多”是指比常人多,并非比过去多。因而是指瞎前作为“王”的俄狄浦斯,其“多的一只眼睛”既表现为“轻狂僭越”(因 Oedipus 本人就是僭主专制者或称为“暴君 Tyrannus”),又表现为“追求真相的激情”,较之那些知道真相而进行掩盖的人而言,仍可算“大问大知”。正是基于这种理解,俄狄浦斯戳瞎双眼,应该是“走进黑暗”,即“把自己置身于所有光明之外”。

2. 人神“合一”,还是人神“分离”?

刘慧儒引荷尔德林《关于〈俄狄浦斯〉的说明》德文原文如下:

Die Darstellung des Tragischen beruht vorzueglich darauf, dass das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und graenzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreif, dass das graenzenlose Einewerden durch graenzenloses Scheiden sich reiniget.(没有注明版本,graenzenlos 应系 gaenzenlos 的笔误)。

刘小枫解释的中文译本根据(只选了着重号部分):

悲剧的表现首先基于这样一种骇世惊俗之举,神与人如何结为伴侣,自然力量与人的至深情志如何在愤怒中永无止境地相与为一。(刘小枫注明引自《关于〈俄狄浦斯〉的说明》,见《荷尔德林文集》,戴晖译,商务印书馆,一九九九,269页)

刘慧儒的译文:

悲剧的表现主要基于骇人听闻事件的省悟。所谓骇人听闻者,即神人混杂、自然威力与人的灵魂在暴怒之际无限合一。无限合一以无限分离得到净化,骇人听闻事件由此而省悟。

我的译文:

悲剧的表现主要基于骇人听闻的事件,如(wie)神人配对、自然威力与人的内心深处在激怒中无限趋合(gaenzenlos... Eins wird),借此领会(dadurch sich begreif)无限趋合是通过涤除自身无限分离而达到的。

刘小枫按 sich paart(“结为伴侣”)的正面意义理解,所谓“惊世骇俗之举”,就是“神与人如何结为伴侣,自然力量与人的至深情志如何

在愤怒中永无止境地相与为一”,为此就要“让人的看俗物的眼睛瞎掉,以便多长出一只眼睛,看到‘神与人如何结为伴侣’”。

为了支撑“如何结为伴侣”的解释,刘小枫找到索福克勒斯晚年写的《俄狄浦斯在科罗诺斯》,说的是漂泊了近二十年的俄狄浦斯的“善终”(“幸福的死”)。

“这女孩儿的眼睛既为她自己又为我看路”就是这里边说的。刘小枫引申地说,“俄狄浦斯因失去了双眼而‘多了一只眼睛’,这眼睛就是安提戈涅的眼睛”,而“安提戈涅的眼睛是天眼,它能看到虔敬的人在此世总是不幸,无辜负罪是虔敬的人的命运”。

刘慧儒认为,sich paart——原意“动物交媾”,为“雅驯”但又须略带贬义,故译成“混杂”——被“学神学出身”的荷尔德林选用已属“突兀”,“其对凡人比附神祇的愤激溢于言表”,断乎不会将意义引申到“结为伴侣”这样美化得“不伦不类”的说法上。同样道理,在荷尔德林看来,Zorn 应类乎希腊文的 orge,指“纯主观的不理智、无节制的发作”,属“妄自尊大的表现形式”,由此将人神的界限一笔勾销,“既忘记了神,也忘记了自己”。所以,“荷尔德林所称‘骇人听闻的事件’就是这种自比神明、睥睨一切的僭妄。所谓‘省悟’即承认神的无上地位,认清自身的局限。人神混杂的咄咄怪事通过人与神的分离而达到自我净化”。

为坚持自己的理解,刘慧儒对刘小枫将索福克勒斯写的《俄狄浦斯在科罗诺斯》拉扯进来很不以为然,认为《俄狄浦斯在科罗诺斯》是索福克勒斯的“另一部悲剧,写了晚年的俄狄浦斯,但这是一部独立的作品,不能视为俄狄浦斯故事的自然延续”。

解释差异的原因:译文、领会、抑或成见?

上面,我只是把解释差异按双方的用语鲜明地摆出来。两者当然还有各自力陈的论述,我将在下面的分析中一并带出。

首先我想说的是,在本文范围内的德文没什么难懂的,刘小枫先生,或刘小枫依据的熊伟、王庆节先生,都是懂德文的行家,刘慧儒先

生当然也是懂德文的行家。因而,我不会在"德文中译错了,因而理解或解释也就错了"这样浅表的因果律上武断。

我先从表面说起。

从字面上看,dass er sich selbst die Augen aussticht, d. h. sich aus allem Licht herausstellt,译成"自行戳瞎双眼,就是让自己走进光明"的确不及译成"他自行刺瞎双眼,即把自己置身于所有光明之外"接近原文。然则,未必三位先生都看不懂这句简单的德文?我想,肯定有某种原由吧。

看懂了原文的刘慧儒先生,不是也承认,俄底浦斯"一步一步由'蔽'而走向'去蔽',最后只有弄瞎眼睛,才能承受得了'**无蔽**'的光芒"(重点系引者所加)。这是海德格尔原文中的意思,所以我才把整段原文译出来(恕我重复):

> 俄狄浦斯必须着手让自己一步一步地走进无蔽状态,以致最后他只能承受这样的结果,他自己刺瞎了自己的双眼,也就是说,**把自己从整个光明中孤立出来,让黑夜将自己覆盖,然后作为一个双目失明者那样叫开所有的门**,借此让人民也进入他"所是"的那样的(状态)显示中。

"把自己从整个光明中孤立出来,让黑夜将自己覆盖",恰恰是唯这样"一个双目失明者"才能"叫开所有的门",借此让众人也跟他一起"走进无蔽状态"。如此"走进'无蔽'的光明"大概就是三位先生译成"走进光明"的意义根源吧。

或许还有多一层的意蕴,对刘小枫而言,"这女孩儿的眼睛为我看路"——句子太迷人了的缘故吧,还有,安提戈涅也太迷人了的缘故吧,一下就把文意引向"天眼"上,可能是它们隐伏地牵动着理解的向度。纯属猜测。

所以单就此地而言,由于深层意义的可沟通,很难说两者因字面的不同而意思完全相反。这个现象颇具有解释学特征。

可惜并不就此简单。"多一只眼睛",瞎前瞎后,人眼天眼,关系着

整个故事的解释走向。问题也就在这里。“多的一只眼睛”指什么、意味着什么?

海德格尔解释说,这“多有的一只眼睛”是用来思在的真理,即“这多的一只眼睛乃是一切伟大的问知的基本条件,也是其唯一的形而上学根据。希腊人的知与学就是这种热情”。

换句话说,它是专门用来“去蔽”的。在这一层意思上,两人没有差别。问题是,这“多有的一只眼睛”,刘小枫认为在瞎后才获得,刘慧儒则认为在瞎前就具备了。

从前面引文看,“俄狄浦斯必须着手让自己一步一步地走进无蔽状态”,诚如荷尔德林所说,瞎前就“多有一只眼睛”了。刘慧儒说了两种解释:专指瞎前作为“王”的俄狄浦斯,其“多的一只眼睛”既表现为“轻狂僭越”,又表现为“追求真相的激情”。瞎后的“罪人”俄狄浦斯,“不再言知,他不直接去死,乃是为了承受大痛苦,为了自我洗刷”,哪里会“多有一只眼睛”,而且,“剧情已结束了”。刘慧儒反对做引申的解释,尤其反对在希腊悲剧中引申出“痛苦解脱”(按:刘小枫引语)、“灵魂救赎”(按:刘小枫未用之语)之类的“基督教色彩”(按:刘慧儒引申),“不仅偏离了索福克勒斯的原文,且与希腊悲剧精神格格不入”。

为了维护其立论,刘慧儒耐心地陈述了希腊悲剧精神,反复强调索福克勒斯在《俄》剧中“俄狄浦斯眼睛”的寓意在于“知的盲目和幸福的虚幻”,并以“梭伦悖论”为佐证:“人活着才有幸福,然而有生之年却又不能言幸福”,或者,“在时间的长河中,人不要说主宰自己的命运,就连下一刻的遭遇也无从知晓”。活着不能言幸福,“死后不可能‘是’幸福的,死后便不复‘是’,遑论幸福”。所以,把《俄》剧结尾的合唱“还没有无苦无痛走到生命尽头的人,不要称许他是幸福的”,译成“不要说一个凡人是幸福的,在他还没有跨过生命的界限,还没有得到痛苦的解脱之前”,就是把基督教的“痛苦解脱”、“灵魂救赎”的死后幸福许诺给了希腊悲剧。刘慧儒最后说出《俄》剧的宗旨“无异于德尔斐阿波罗神殿前厅上的那句铭文:‘认识你自己!’由此看来,揭示人的局限的悲剧正是肯定人生。人的伟大不在同神‘结为伴侣’,而在于

承认神性的不可企及，无条件承受凡人的痛苦，不越界、不逃避”。总之，神人“无限分离”乃人的“净化”之途。

刘小枫也说了两种解释。瞎后“多的一只眼睛”是“安提戈涅的眼睛”：“这女孩儿的眼睛既为她自己又为我看路”。但“安提戈涅的眼睛”是“天眼”，意味着什么？

一种是“要让人看俗物的眼睛瞎掉，以便多长出一只眼睛，看到‘神与人如何结为伴侣’”，这是“对神灵和莫名的命运的体认”，并归根结底体认到“不再是神的伴侣”、不听从神的召唤，乃是唯一的“罪”，连死后都要认的（刘小枫指出，《俄》诗句中的“罪”，原文含义即“不再是神的伴侣”）。

另一种是“索福克勒斯明显区分了两种罪：一种可以称为道德—法律的罪，在这一范围内，安提戈涅和俄狄浦斯都不认罪；另一种罪，可以称为宗教罪，其含义是：人的脆弱天性所导致的人与神的关系的脱节。《俄狄浦斯王》中的认罪是对人天性的欠缺和对神灵力量的承认”（按：“对人天性的欠缺和对神灵力量的承认”不正是刘慧儒所解释的吗？）。后者“道德法律罪”则表现为“人的意志与道德法的对抗”，只是人没有能力理解这种对抗的合法性，使“对抗”被感受为“受苦”，由此对抗的意志便成为“现世的恶”，“受苦”变成“惩罚”。而安提戈涅的“天眼”则看透了它们的区分，从而起来为自己申辩，不承认道德法意义上的罪。此区分刘小枫明确说是来自荷尔德林旨在研究古希腊悲剧的《论惩罚的概念》（【按】：刘慧儒对此沉默或回避了）。

很抱歉，我不知道索福克勒斯或荷尔德林区分两种罪时，是否明确提到“宗教罪”？刘小枫的用语是“另一种罪，可以称为宗教罪”，大概也是一种引申，这多少有点冒险。荷尔德林或许有可能，索福克勒斯断不会有此可能而为之命名“宗教罪”——“后希腊化”后的东西。即便有“宗教”，也并非一定是“基督教”。

插一句，“唯物主义哲学家”德谟克利特为了保持理性的清纯也弄瞎了自己的双眼，希腊人也真有一种“灵魂转向”的虔诚，但未必因“灵肉对立”而承担“宗教罪”或甚而至于转向了“基督教”？

刘慧儒也不细察所述内容，仅因一个“痛苦解脱”、“宗教罪”就断

定一定是"中基督教'灵肉对立'的规矩"、"合中国'天人合一'的模式",甚至推断包藏"东西合璧"、"两头讨巧"的计算,云云,一开篇如此定调,不是把解释学的"成见"太当正经了吗!

说点题外话。

非要到一定时候,才能了解柏拉图"对话"的前提何以是"善良愿望"?原来是防止把解释变成"石头"——仿佛解释者看见了"美杜莎的眼睛"——那以为看见了的"本体'一'"把看见者变成了"石头",而"石头"是可以用来打人的。因而又想到耶稣在迦百农殿上说的话:"你们中间谁是没有罪的,谁就可以先拿石头打她。"

"石头"在解释学里喻示什么呢?

犹太人马克思若有所思,故而对"意识形态"下了两个规定:

"把特殊的东西说成是普遍的东西"——"真理性"(亦即"伪科学性")。

"再把普遍的东西说成是统治的东西"——"权力性"。

谁都知道,到了"权力性"就可以(但不一定)"打人"了。

谁也会知道,这个时候已经不是"对话"、"解释"了。

话说回来,是不是可以综合一下,刘慧儒强调的只是"一面"——神人"无限分离"乃人的"净化"之途,而刘小枫讲究的是"两面及其张力",也就是说,并没有否定刘慧儒强调的那一面,但它不是单面的,索福克勒斯已经"树立"了两面。

有一点很奇怪,刘小枫文章的标题是"这女孩儿的眼睛为我看路",已经预示了《俄狄浦斯王》向《俄狄浦斯在科罗诺斯》的延伸,以求俄狄浦斯命运的完整解释。同一个作者索福克勒斯,同一个主角俄狄浦斯,而且作为脚本的希腊神话本身就是完整的,刘小枫为什么不能把《俄狄浦斯在科罗诺斯》看作《俄狄浦斯王》的自然延续,而非要把解释终止在《俄狄浦斯王》的剧情结束上?刘慧儒是否认为《俄狄浦斯在科罗诺斯》的剧情不符合自己规定的"索福克勒斯原意"和"希腊悲剧精神"?如果是这样,刘慧儒就应该把自己细致的分析同样体现在《俄狄浦斯在科罗诺斯》中才是,而不是简单地阻止别人就算完。

刘慧儒是有道理的,构成刘慧儒立论根据的是他自己引用的荷尔

德林《关于〈俄狄浦斯〉的说明》一段德文原文(恕我重复):

Die Darstellung des Tragischen beruht vorzueglich darauf, dass das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gaenzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreif, dass das gaenzenlose Eineswerden durch gaenzenloses Scheiden sich reiniget.

刘慧儒的译文,以及刘小枫依据的译文,我的译文,均陈列在前。其差异有两处:

(1) wie der Gott und Mensch sich paart

(2) dadurch sich begreif, dass das gaenzenlose Eineswerden durch gaenzenloses Scheiden sich reiniget.

(1)中的 sich paart,并非一定指"动物交媾"这样的"贬义",它本身就有使动性的"成双"、"成行"的意思。问题是,透过字面意义,两人对荷尔德林的"悲剧观"取了不同的解释方向,是否构成非此即彼的是非呢?

如果我没有理解错,刘慧儒的解释基于(2),即"无限合一以无限分离得到净化"。换句话说,"人神混杂的咄咄怪事通过人与神的分离而达到自我净化"。简言之,净化者,与神分离使人成其为人者也。"无限合一"是混杂的,只有从"无限合一"达到"无限分离"即人神两分,才算得"人的自我净化"。

这当然是一种解释,且与刘小枫理解的"人不再是神的伴侣"乃唯一的"不敬神的罪",人的自我净化就是恢复"人与神结为伴侣","有神佑,与神为伴侣,不意味着信神的人的生涯不会有灾难,而是始终维系自己与神的关系"——"针锋相对"。两者都自认为解释的是荷尔德林,只有再回到荷尔德林了。

荷尔德林一开始说的是"悲剧的表现主要基于骇人听闻的事件",并不是也没有落脚到"骇人听闻的事件的省悟"(按:"省悟"纯系附会之词)。什么"骇人听闻的事件"呢?荷尔德林用一个"wie"来"比较"说明、解释,"例如像……一类的"以带出下面说的事件:"如神人配对、自然威力与人的内心深处在激怒中无限趋合"(按:wie 刘小枫作"如何"解了,刘慧儒做"即"解了,都只着眼于"字",而忽视了"句子"

关系);再用"dadurch"即"借此、由此"为了承上启下,才说出对事件的领会。"借此领会"(dadurch sich begreif)是关键:dass das gaenzenlose Eineswerden durch gaenzenloses Scheiden sich reiniget.

sich reiniget,这个反身动词的意思是"将自身洗涤干净",而洗涤清除的正是 durch gaenzenloses Scheiden——通过对"无限分离"的清除,由此达到 das gaenzenlose Eineswerden ——"无限趋合"——如此"借此领会"。

顺便插一句,gaenzenlose Eins wird 或 gaenzenlose Eineswerden,我之所以当作"无限趋合"理解,因为德文描述的就是这样的无限生成、无止境趋合的动态,Eins,既可看作静态的"一",也可看作动态的"一流",所以,"合一"带有"趋合"、"合流"的意味,而不要把它理解死,理解成僵死的固有物"一",像"坏的形而上学劣根性"那样。

刘慧儒将此分句译成"无限合一以无限分离得到净化"——按中文理解,被"净化"的反成了"无限合一",即"无限合一"用"无限分离"的方式"得到净化"。究竟是"涤除无限分离"而净化为"无限趋合",还是"无限合一"净化成"无限分离"? 谁是荷尔德林原文中的意思,实在不难分辨。

刘慧儒之所以译成"无限合一以无限分离得到净化",大概是坚持或延续着自己对《俄狄浦斯王》的理解所致。这里的误区恐怕在于,"配对"、"无限趋合"并不等于人神不分甚至"轻狂僭越",尽管包含着某种僭越或僭越的可能性——刘慧儒的担心不是没有道理的,问题在于担心得过于偏执了——但只要通过"分离"以致"独断、僭越"之"涤除",仍然是可以正确领悟人神的"无限趋合"的,意即人神在"成双成行"的意义上接受神的引导。人受神的提携、引导即向神而心仪,如苏格拉底的"知向而不知得"、"心领神会之听教、投合",以克服人之"意见"的局限,算不算"希腊精神之净化"? 荷尔德林不是尼采,他并不要把人完全从神那里分离出来,成为没有神的"超人"。他仍然要的是"人与神的趋合",没有这种"趋合"中神的引导,"人如何能超越恶、如何能承负自己生命中的不幸、如何能分担所爱的人的痛苦"。

最后,我想说一点感触,两位刘先生的差异,与其说是译文的差

异，不如说是理解的差异；与其说是理解的差异，不如说是历史事实的差异、人的苦难的差异；而且，所有这些差异并不在表面区分着，而是内在地纠缠着两难着。例如，“人神合一”（“人神趋合”）就是一个悖论相关命题（非“命题”的命题），偏执任何一面或强调任何一面都可能是灾难，大量的文献文本与历史事实，几乎随处可证。但这是另外的问题了。

2004 年 10 月 28 日　晚记毕　10 月 31 日　晨订正

古典作品研究

尼采的最后著作《重估一切价值》

维茨巴赫(Friedrich Würzbach)著
林笳　译

1886年,尼采给自己最重要的几本著作写了新的前言,富有启发性而且非常清晰地表明了他的思想发展过程。这些前言按编年史汇编在一起,在Musariou版本中是首次,它们表明,画面中的所有景物围绕着一个视角中心,那便是计划中的这本主要著作。当时,尼采完全沉迷于这本著作;只有从这个视点出发,他才能写出如此透彻的前言,将他的每一部作品纳入到一个整体中。尼采令人惊讶地指出,他的生平和作为,从前面看,也许令人感到莫名其妙,但是从后面看,就会洞察其全部意义和理智而不禁拍案叫好!要从后面看!——正是这本最后的著作包括了他的遗稿。因此,摆在大家面前的这本著作([中译编者按]指本文作者所编辑的《重估一切价值》;中译本将由上海六点文化公司出版),将会给细心研读它的读者带来另外一大好处:尼采的全部作品都是从中心的这堆火点燃,并且燃烧起来的,它们的前台曾使许多人碰壁和停滞不前,如今倒塌了;它们产生于这堆炽热燃烧的岩浆,并且有秩序地围绕着它们的太阳:这本主要著作。人们不妨读一下1886年才补充进去的《快乐的知识》的第五章,就能懂得尼采要

在这本主要的哲学著作中揭示什么。对于编者来说,将第五章的材料编进眼前这本主要著作中,是一个很大的诱惑,它原先是为后者准备的,但是,尼采曾经将它附属于《快乐的知识》,为了尊重作者,我们也就保持原样不做任何改动。本书的读者大可以手中一直拿着第五章作为补充读物。

十多年前,我着手研究这部遗作,有机会在短时间里看到尼采的上百本小笔记本。这本著作在欧洲的所有地区都被说成是匆忙之间写的,而且没有条理,写作方式如同漫游者朝着一个伟大的目标行走。当时我就感到,在这些数以千计的、简短的、杂乱无章地排列在一起的散篇中展示出了一个巨大的新世界。我产生了一种愿望和决心,按照原作者的意思将它们有意义地组成宏伟的画面。尼采遗留下来的十几份提纲让人们清楚地看出他的遗稿的外形,需要做的是,在这些黑色轮廓线之间用新诞生的世界的颜色填满。我试着这么做,天天工作,花了十年时间。尽管在开始的时候,面对这项艰巨的任务,我曾经动摇失望,但是,随着每一根线条被有意义地组合进这个新世界的宏伟画面中,信心和愉悦与日俱增。这个新世界的价值评判在当时违反了占统治地位的观念,但是,如今似乎逐渐得到了实现。现在已经很清楚,尼采的这份遗稿虽然逐行打印出来,却未被认识和发现,原因就在于,如果它没有组合成为这位创造者的伟大图像,那么,拼图中的每个小块对于我能有多少用处。

尼采开始着迷于这个新世界时,他颤栗了,对说出最后的秘密,表现得一年比一年犹豫不决。直到在那极寂静的时刻对自己说:"你知道它,但不要说——你应当作为必将来临的东西的影子离去!"尼采又说:"是的,我知道它,但我不愿意说——你们将从所有人中一直是最沉默的我那儿听到它——这是它的意愿!"但正如未来命运的声音说的那样:"说出你的话,然后崩溃!"尼采终于在说出它后精神崩溃了。

尼采称自己的主要著作为《重估一切价值》。"在为我自己建造好哲学的前厅后,现在,我必须再次动手,孜孜不倦,直至主楼竣工耸立在我的面前"(1884年6月中旬)。那座前厅便是《扎拉图斯特拉如是说》,而那栋没有竣工的主楼就是《重估一切价值》。不像"希腊人

悲剧性时代的哲学"的断片，在最初它们最重要的部分已经加工好了摆在那儿，只等将来溶解于设计好的续篇和笔记中。这份遗稿是完全不同意义上的断片。计划好的四卷中，没有一卷是已经加工完毕摆在那儿，甚至没有一个章节是完成了的。本书的编者面对一项特殊而艰难的任务。他所遇见的，是一堆计划、草案、前言的片段以及分散在大量笔记本中的几千条随笔，尼采将这些材料汇集在特别的册子里，以便随后将它们重新拆开，或者进行新的编排，索引只是作为开头的步骤。

如此大量无序的材料容易使人产生这种想法，似乎编排这些格言的随意度是很大的，这些遗留下来的笔记的章节划分和顺序完全取决于编者的个人态度。

但是，尼采的哲学一旦成为某个人的重要体验，那么，他就会几十年在其魔力下不仅思考而且生活，且会最终看到，尼采本人如何在后来给自己写的一封信中证实，极其多样的问题似乎各自孤立地散布在这幅浮雕的线条里，其实所有的一切都必然地联系在一起，他绝对相信，所有的一切从开始就经过深思熟虑——全部组合为一个整体，并且有合为一体的欲望。按照这种见解，这些大量的材料依据必然性划分为章节；尽管遗留下来的众多提纲中没有一份能够容纳这堆材料，但是，将各种提纲组合起来，可以得出一份编排这些格言的有意义的自然的提纲，甚至各章节都能找到尼采拟定的标题。眼前的尼采遗作的版本，其编排可以说是遵循了尼采的意图，虽然谁也不能自以为揣摩透了尼采在这部巨著中的打算，而只能有限度地说，这是唯一可能的编排。关于这个版本，可以这么认为：它第一次从尼采的遗作中提供了思想上属于这部自然哲学巨著的一切东西，并且在编排上用清晰的线条向我们展示了结构有序的尼采思想世界的巨大浮雕。

这座山脉意外地亘立在19世纪精神平原之上，在一般人的眼里，似乎孤立于过去几百年的精神高地——使之突兀而立的火山喷发般的力量，是同样的古老的人类对权力的渴求，不止想此在（Dasein - wollen），而且想更多地存在（Mehrsein - wollen），用人类存在的新高地去对付不断消除差别的各种势力："应当还产生比风暴、山脉、海洋更

伟大的东西——而且超越人子”,这就是这本著作的主题;“按照这种展望,在内心和思想上怀着这种渴求,我们还怎么能够满意现在的人?”

上面这段引文出自《快乐的知识》的第五章,尼采四年后将此补充进这本原来由四章组成的著作中——所用的材料是为“他的大部头的主要哲学著作”准备的。尼采为这一章加上的标题是“我们这些无所畏惧者”,并且附加上一段图尔纳(Turenne)的话:“身体,你在发抖吗?如果你知道我把你领向何方,你就会抖得更厉害了。”①人们也可以把这段话看作是为整本书写的。因为,谁沿着他的思路走,就会产生那种真正使他颤栗的洞见:务必将它们领到人类现存的常规之外,并且将它们炸掉。我们像帕斯卡尔②那样惊呼:“这个人显然误入歧途,脱离了他正确的地方,无法再找到它;他在漆黑一片中不安地四处寻找,但徒劳无功”。帕斯卡尔企盼投入亚伯拉罕的怀中,③那儿是真正恬静安全的地方。他在一张小纸条上写了这句话“以撒神,雅各神——不要哲学家和学者”,④并且将它缝在长袍上作为护身符。他寻找去天父那儿的归路,他呼救的喊声“安全! 安全!”⑤响彻几百年,传到了终于能向我们预言新的“安全地方”的尼采那儿。——尼采毕生清楚记得帕斯卡尔的命运,几乎在每一本著作中,他都感到不得不与帕斯卡尔讨论,因为,他非常贴近帕斯卡尔,帕斯卡尔濒临危险的深渊,尼采也同样站立在自己的边缘。但是,帕斯卡尔因基督教而彻底崩溃,尼采则要砸碎基督教,将它撕开,向我们展示它本来的纯人性的核心,

---

① 原著中的引文为法语:“Carcasse, tu trembles Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, où je te mène.”——译注

② 帕斯卡尔(Pascal,1623-1662),法国哲学家和数学家。——译注

③ 据《新约·路加福音》第16章第22节,拉撒路靠讨饭为生,死后被天使放在亚伯拉罕的怀里,得到安慰。在基督教信仰中,希伯莱人的始祖亚伯拉罕的怀抱被视为恬静安全的地方。——译注

④ 原著中的引文为法语:Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob _ non des philosophes et savants。——译注

⑤ 原著中的引文为法语:certitude! Certitude! ——译注

将它从保罗[1]和奥古斯丁[2]覆盖的薄薄的外壳下暴露出来。"人们相当清楚地知道,人类必须将一切,包括神和神性,拉向自己,占为己有。但是,这种拉的行为有它的度,有高级的和普通的度"(歌德致策尔特的信,1823 年 7 月 24 日)。因此,我们恰恰在《敌基督》中找到真正宗教的话语,例如,"天国是一种经验,一种心灵的状态","福音传播者教导人们并且死去,不是为了使人们解脱,而是为了揭示人应当怎样生活",为的是"获得一种事实上的、而不是预言的人间幸福","人子是'永恒'的现实,是一种摆脱了时间概念的心理象征"。

只有在这种宽广的视野下,怀着崇敬的心情去察看,才可能将眼前的这些断片作为整体来理解和体验,我们才能知道,命运将一个人放在多么艰巨的任务面前。

但是,这项任务是怎样解决的?尼采首先选择的道路,是在他之前想克服纯粹理智(Intellektualitaet)对生命构成的危险的所有人都走过的,那就是阐明纯粹理性认知的可怕后果。"帕斯卡尔曾经尝试,看能否借助最锋利的知识使人们绝望;但是,尝试失败了,这使他第二次感到失望"(《朝霞》,64)。我们只需用尼采的名字代替帕斯卡尔的名字,就可以看到他走的道路的第一站;但是后来他们分道扬镳了。帕斯卡尔觉得自己误入歧途,于是重新回到天父那儿,回到亚伯拉罕的安全的怀中,但即使在那儿,永远清醒的理智也保证不了他处于安宁之中。尼采没有走回头路,他把死神与魔鬼之间的骑士作为象征性的旅伴。

> 一个没有安慰的孤独者,除了以死神和魔鬼为伴的骑士之外恐怕找不到更好的象征,正如丢勒给我们所描绘的那个形象鲜明的骑士,他目光炯炯,神情严峻,独自骑马带着狗,坚定不移地穿越那些灰色的伴侣,毫无希望地在可怕的路上走着。

---

① 据《新约·罗马书》,耶稣基督的仆人保罗奉召为使徒,特派传神的福音。——译注

② 奥古斯丁(Augustinus,354-430),基督教神学家,拉丁教父的代表,主要著作有《忏悔录》、《论上帝之城》和《三位一体》等。——译注

这是一个虚无主义者的心灵写照,他知道,虚无主义是中途的站点,是通往新的信仰、新的创造者的炼狱。“欧洲首位完全的虚无主义者,他已经在自己的一生中彻底体验虚无主义——将它置于自身之后,自身之下,自身之外。”(《引子》第22句)。尼采哲学中新的、正面的东西开始自我克服虚无主义(见第三卷)。他在这里建设。他说:“为了建立一个神圣的东西,必须打碎一个神圣的东西:这就是法则……”这句话特别适合于他的行为;他进行破坏,为的是能够建设——不是为了建立一个新的哲学体系,不,他要为我们生活的新的神圣大厦奠定基石。这些基石包含在眼前的这本著作中。正如尼采的粗略提纲所允许的那样,我试图将它们的基本轮廓清晰而忠实地描绘出来。

尼采在1886年以后制订的所有计划都显示出,他的这本巨著分为四卷。如果我们按照编年史的顺序浏览一下他那几年的计划,可以得出以下目录:

第一卷

危险之危险(将虚无主义描述为迄今为止价值判断的必然结果)。

欧洲的虚无主义。

虚无主义的来历。

关于真理的价值。

价值批判,用生命来衡量。

没落的价值。

谬误的心理。

“什么是真理?”

从基督教中解脱出来:敌基督。

第二卷

道德的价值判断的产生和批判。

迄今为止最高价值的批判。

虚无主义的逻辑。
价值的来历。
为何偏偏没落的价值占主导地位。
价值的新原则,《权力意志》的形态。
颓废的心理。颓废的理论。
从道德中解脱出来:非伦理学家。
自由思想。

第三卷
立法问题。
等级制度作为权力制度。
新价值设定的原则。
虚无主义的自我克服。
欧洲虚无主义的历史。
生命作为权力意志。
现代性作为价值的双重意义。
现代性问题。
我们的现代世界的新价值。
真理的标准。
时代精神的批判。
价值的斗争。
从"真理"中解脱出来:自由思想。

第四卷
最伟大的斗争。
管教与培育。
克服者与被克服者。
永恒的归来。
未来的价值。
伟大的中午。

伟大的战争。
真伪价值的斗争。
从虚无主义中解脱出来。
狄俄尼索斯。
狄俄尼索斯的哲学。

从这些计划中可以看到,尼采感到犹豫,决定不了他的著作应当以虚无主义问题还是以对现行价值的批判开始。尼采看到欧洲发生了虚无主义的灾难,他要研究其原因。他发现,问题在于我们的道德、宗教和哲学的价值评估是错误的。因此,我们以对迄今为止的价值的批判作为全书的第一卷,审视几千年来造就欧洲人的最高价值,看看它到底重视上升的还是下沉的生命。首先从根本上动摇思想家们扶植起来的对理性、逻辑和觉悟的绝对统治的信仰;然后就其促进或阻碍生命的价值,对伦理道德的和基督的信念进行审视。在尼采之前,所有抨击哲学的、基督的和伦理道德的价值评判的人,都以真理作为标准,也就是说,从逻辑理性的立场出发去证明:一种哲学体系,一种道德,一种宗教,如果它包含有矛盾,那就是假的,如果没有矛盾,就是真的。尼采的标准却是生命,耗之不尽的、果实累累的生命;凡是促进这种生命的,便是真和善的、道德的、宗教的。因此,尼采将权力意志定义为永不枯竭的、具有生殖力的生命意志:那种仅为生存的意志是它的对立面,是走向没落的、枯竭的生命的标志,其价值评判的任务是维持颓废的生命,为它进行辩护。尼采用这种观点审视每种价值,他惊人地发现,恰恰是占统治地位的价值,对于那些最强有力的、最富有成果的、从大自然中得到好处的人怀有敌意,相反却有利于平庸之辈、弱者和蜕化者。在第一卷里,展示了我们的价值评判的全部问题,并且提出了根本的质疑:这些价值是否应当继续奉为至高无上的、唯一有效的价值。

第二卷,回顾起始的、自然的价值。正是根据这种价值,实现了世界上的全部创造。“我们除了自己,没有其他途径通向它;我们身上所有高等和低等的东西都必须被理解为必然属于它的本质!”(II,14)自

人类探讨哲学以来,在尼采之前,还没有人在这方面,也就是说从内部出发,从我们自身暴露出来的深处去理解世界的本质。他是克服人神同形论的第一人,因为,"世界的主体性不是人神同形的,而是世界的;我们是神的梦中的人物,揣测着他怎么梦想"(II,15)。十年后,尼采在《快乐的知识》(54)中用表明人类本质的纪实性话语表达他关于神的梦的震撼性的知识:

> 我对于自己关于整个存在的认识所怀有的情感是多么奇妙和新鲜,同时又是多么令人战栗和具有反讽的意味!我私下发现,古老的人性和兽性,一切有感知的存在的全部原始时期及历史,在我的身上继续创作、继续爱、继续恨、继续结束——我突然在这个梦中醒来,但只是为了认识到:我刚才在做梦,我必须继续做梦,以免走向灭亡……

这里不是探究这种令人战栗的体验的全部意义的地方,谁想追溯人类存在的起源,是不可不进行这种探究的;在此,我们只想指出:对于这位天才来说,个人日常意识到的生命是梦;只有当他体验到自己是宇宙进化的总体中神的人物的那一刻,他才醒来;但他也知道,必须继续梦想他个人有限的生命,以免走向灭亡。宇宙体验和个人生命之间的这种更迭的张力,死亡与生成,歌德对"陌生感"的由衷渴望——这一切,使尼采的认识达到了一种危险的境地。他是这么说的:"幸福的时刻!然后,重新降下帷幕,把思想转向固定的、最近的目标!"(IV,128)但是,"降下帷幕"总是罕见而艰难的;心满意足的时刻变成了持续过久的、令人颤栗的体验,最后,他的目光已不能从非凡事件的燃烧画面中离开。精神的双眼失明了。

正如第二卷所表明的,如果权力意志的形态学和发展学说只作为新的哲学体系在纯粹理智上形成,那么,它不过是有趣的怪事而已。尼采在此给予我们的东西,建立于已经暴露出来的人类本质在贴近宇宙的情况下追求新的更高形式时产生的、特殊的、罕见的经验之上。因此,他一再强调:"这不是我们看事物的视角:但是,它是一个类似我

们的、更大的物种的视角，其图像，我们朝里面可以看见”(II,150)。在第二卷，特别是第三、四卷，尼采向我们展示的，是从未见过的、更高视角看到的我们这个世界的新“图像”，一个专供新物种的新环境。对受制于迄今为止通常的认知理论的观念的人来说，这一切显得随心所欲和虚幻；但是，谁如果富有成效地研读了第一卷，谁就会知道，这种新的哲学的道路引向何处。“某些哲学符合过去的状况，某些符合当今的状况，某些符合未来的状况，某些符合非现实的状况”。谁不能感觉到尼采作为出发点的未来状况在自己身上苏醒和成熟，谁就无法把握他展示的新图像，就会感到它们是不真实的。因此，必须首先通过批判性的思考淡化过去状况的图像的轮廓，这是第三卷的任务。第二卷展示了新的世界图像的广阔背景。但是，请想想他说过的话：“我们给事物涂上新的颜色，我们在它上面不断地画，但是，我们现在又怎么能够违背这位古老大师的绚丽色彩！——我指的是古老的人类”(《快乐的知识》,152)。尼采坦诚的自白在这里是不应被忽略的。这种任何新创造的世界都具有的陌生和荒凉，将包围每个从第二卷起继续研究尼采著作的读者。现在我们无法与古老的人类价值抗衡。但是，古老的人类正处在瓦解之中。我们心灵的平衡正在变化；如果我们继续保留古老的价值，我们的生命不仅是虚假和可笑的，而且，一切都会陷入无政府主义和自我破坏之中，因为这些价值已经失去了它们严格的约束力。人类的大部分以浪漫主义的渴望死死抱住古老的价值，试图做出一切虚伪的妥协，使旧世界表面上得到保持。另外一部分人拒绝更高的价值评判，试图在新的、纯经济的基础上给所有人准备一份幸福的绿草地；第三部分人寻找新的更高的价值。(从第一种人的视角出发，后两种人被错误地看成是同源的，对于尼采的批评恰恰证明了这一点。)但是，冲击现存制度的波浪有向上的，也有向下的。后者是罪犯，前者是人类的伟大天才。十字架和火刑表明，人们常常把两者混淆，尼采也曾被人说成具有怪兽般的残杀本能和破坏欲。后来，人们开始将他中性化，贝尔特拉姆(Bertramsche)的著作是一次最充满艺术性的尝试，它用美丽的辩证法的玫瑰花环将这个冲击旧秩序的巨浪接住，使之变得没有危害。

这个伟大的沉沦者暗地里感到，人们在预言拜罗伊特的瓦格纳不合时宜时所说的话同样适用于他自己：他并不像“他自己希望向我们所显示的那样”给人民预言未来，而是解释过去，阐明我们的精神史上十全十美的、可以用尼采死亡城市命名的那一瞬间。

这样一个判断不仅是对尼采的误解，而且也是对歌德最后的伟大洞见的误解，恰恰是尼采扩充了这一洞见，正如歌德曾经做过的那样，从康德的《判断力的批判》中得出重大结论。眼前的这本尼采的“遗作”，在许多问题上继承了我们的古典作家最后的伟大思想。但是，尼采并不像盲目的模仿者那样阐释美丽的过去，不，他创造性地改变和发展了珍贵的遗产。他可怕地体验到，古老的人性和兽性，一切有感知的存在的全部原始时期及历史，在他身上继承生存，他有可能立即脱离模糊的回忆，讲述已逝去的状况。尼采的这种情况，可以用晚年歌德的谜语般的话语来证实，这些话还从来没有在这个意义上被理解过。歌德在与法尔克的谈话中说：人类的天才发现宇宙产生的法则，不是通过干巴巴的努力，即科学的研究，而是通过投入黑暗中的回忆的闪电，因为，他在写下这些回忆时自己在场，这样，他的话往往看上去像是预言，实际上只是对已经逝去的状况的模糊的回忆，因而只是一些记忆而已。只有那些能够打开我们的“个体原则”的坚硬外壳，发现我们过去的存在和未来演化的一切“内在可能性”的人，才可能得到这种永不枯竭的、具有生殖力的生命意志的形态学和发展学说。正如康德说的，一门科学从来不会按因果关系机械地揭示一根草茎的内在可能性，但是，因为我们自身也具有这根草茎的内在可能性，因为我们属于这个世界，属于大自然，我们能够通过体验把握它们。这是形而上学吗？完全不是，至少在旧的意义上不是；它毋宁是自然哲学的一种新的类型，一种新的世界智慧，康德通过他的批判著作有意识地为它做了准备。①

① 参阅康德1765年12月31日致兰贝特(Lambert)的信。

但是,尼采清楚地知道,必须根据自然科学来引导和检验那种内在的发现,那种对于我们的构想力的危险的召唤。他说,再也不能继续脱离自然科学来思考哲学。这句话,他特别运用在第二卷中。在此需要指出的是,尼采熟悉他所处时代的许多重要的自然科学著作,并且通常也拥有这些书。他第一个看出达尔文的物种起源学说的片面性和局限性,今天,现代物理学和生物学越来越证实了他很早就已经提出的思想。

尼采试图从总体上把握赫拉克利特[①]提出的进化过程:一切构成物的产生,它们的周期性的增长、消减以及最后的灭亡。在变化的长河中,一切都永不停止地流动,在这种情况下,相对延续的形态是如何得以实现的?这样,尼采涉及到了个性化的古老问题,在此,他成功地对"个体原则"进行了新的、深入的解释。我们将谈到尼采的这些重要的见解,它确实是这本著作的基本问题,书的最后一章阐述"宇宙的我",这不是偶然的。当尼采正在克服极端的个人主义时,人们却错误地把他称为个人主义的代表。

在第二卷中,尼采一再地发问:大自然是如何操作的,如何创造和形成它的形体,尤其是,什么样的创造力推动万物不断超越迄今已经达到的程度?在第三卷中,他把普遍的认知运用到人类这一特殊的个体上。他认识到,永不枯竭的、具有生殖力的生命意志作为宇宙的力量是取之不尽的,但是,如果创造物由于敌视自然的道德与宗教而脱离宇宙的影响,最终由一种我们称之为"智力"的非常专门化的器官的工作实行引导和价值评判,那么,这种动力就会枯竭,生命开始瓦解,开始蜕化。人类被一个失去神、价值和形态的,没有意义和目标的世界包围着,他那敬畏的心破碎了,变成虚无主义者。

我们崇敬这个世界,我们生活在这个世界上,我们就是这个世界,它的对立物已经放出曙光。我们别无他法,要么祛除我们

---

① 赫拉克利图斯(Herakl'eitos),希腊哲学家,生活于公元前480年—550年。——译注

> 的敬畏之心，要么舍弃我们自身。后者就是虚无主义。(III,3)[①]

尼采是唯一看到这种选择性的人。因为，所有其他的尝试都局限于保持旧的价值，以为这样做能够对付虚无主义。这种努力不仅是徒劳的，而且意味着一种巨大的危险，因为，不可避免的全面崩溃将毫无准备的人类突然推向了灾难性的破坏中。尼采是唯一把逼近的虚无主义看作是我们心灵发展必要阶段的人，在恰当的引导和认识下，从中将生长出自我克服的力量。

> 因为，人们不会误解这个可称为未来新福音的著作的标题的含义。《权力意志，重估一切价值的尝试》——使用这样一个标题，意在原则和任务方面表达一种对抗的运动；这个运动在未来的某个时候将取代彻底的虚无主义，但是这个运动又在逻辑上和心理上以它作为前提，只能取决于它，并且从它出发。虚无主义的兴起为什么是必要的呢？那是因为，我们迄今为止的价值本身是在它之中得出最后结论的，虚无主义是经过深思熟虑的、我们的重要价值和理想的逻辑，我们必须首先体验虚无主义，才能得知到底什么是这些“价值”的价值……我们在某个时候需要有新的价值……(III,9)(【译按】同上)

这些笔记清楚地表明整本著作，特别是第三卷的意图，这个意图被人们误解了如此之久，现在终于到了正确理解其含义的时候了。

谁不能像穿越炼狱那样穿越虚无主义，谁就不具备条件去体验尼采最后的伟大见解，他一再说：“我谈的是体验过的事物，并不只是显示脑袋的思考过程”(III,312)。又说：“我任何时候都是用我的整个身体和生命去撰写著作的：我不知道，什么是纯精神的问题”(III,313)。对尼采新的价值评判做出纯理性的理解和肯定，是没有任何意义的，他更要求人们将他遇到的重大问题变成我们的亲身体验，并且

---

① 原文此处的引语有遗漏，现根据尼采原文予以补正。——译注

化作行动和意志(致欧维贝克的信,1887年6月30日)。只有我们亲身体验的东西,才是我们真正达到的,只有我们亲身体验过的,才是我们真正克服了的。精神的自我反映,尼采称之为纯理性的见解,还没有产生过任何好的东西。仅仅从逻辑上反驳虚无主义,既不能阻止它的扩散,也不能使我们克服它——我们只会陷于其中而不可救药。为此,尼采反对像苏格拉底那样执迷于纯理性的肯定或反驳。他是这么说的:我已经在自己的一生中彻底体验虚无主义。——他并不是说:彻底思考过。从这种体验出发,他得出了一个重要观点:虚无主义不是各种异质追求的简单形态,而是一种错综复杂的形态,将它们互相混淆是无法导致其自我克服的。尼采一方面注意到消极的瓦解,我们生活方式的腐烂,但另一方面又重视强烈得多的积极的破坏,一种为了能够建设而进行破坏的意志和力量的标志。"为了能够树立神圣的东西,必须破坏神圣的东西:这就是法则……"

康德也知道这个残酷的法则,我们不愿意承认它,因为与其相联的是重大的责任;因为,在我们的内心深处,对于能否树立新的神圣的东西存在怀疑。——康德在我们上面所提到的致兰贝特的信中用下面这样的话来表述必要的破坏的法则:

> 在真正的世界智慧复活之前,旧的必须自我破坏,彻底的瓦解如同腐烂在任何时候都是新生开始的前提。在这样一个尽管并不缺少优秀头脑的时代里,学识的危机使我们产生了最美好的希望:期待已久的、伟大的科学革命已经离得不远了。

康德还没有必要区分消极的瓦解和积极的破坏;这位"砸碎一切"的人抱着建设的意愿进行破坏;他不知道,由他开始的伟大的科学革命会一直延续到我们这个时代,这是一个虚无主义的时代,对于新的世界智慧的渴望已经丧失,人们颓丧地喊道:"我们既不需要智慧,也不需要深奥的思想,我们需要严格的科学"(胡塞尔)。由此,我们把握住了现代性问题的根子:今天,有些人没有"神圣"的东西也能生活,所谓神圣的东西,是指超越了纯理性对待世界的一切,即艺术、宗教和

哲学。这种失去了圣物的人分布在民众各阶层当中,看上去像虚无主义,实际上与破旧立新的、强大的虚无主义完全对立。因此,重要的是认清这两种异质的虚无主义流派的特征和标准:这些内容可以在第三卷中找到。到目前为止,还不存在这种意义上的现代性,它不像所有以往的现代性那样在自然的生长中从过去的精神氛围里有机地发展形成,在欧洲文化的宏大美丽的屋顶下给自己建立一个新的精神家业,不,唯物主义的世纪的现代性要打碎这个屋顶,它关于自由的错误概念感到任何的精神氛围都是约束和障碍。人们已经开始凭借压抑不住的求知欲,理性地分解我们呼吸的精神空气,我们的精神力量逐渐枯萎,最后走向窒息;甚至"神因为神学而窒息,道德因为道德观念而窒息"。康德想通过对我们理性力量的严格批判挽救一片不属于知识的领域,而尼采则想保存我们的宗教和道德的力量免受破坏,他想从深层的、最初感受过的宗教性中将美好的东西重新给予我们;不是教堂和神学的上帝,而是那个伟大的、未知的神,他很早就为它建立了圣坛,发誓愿意为它服务。完全在这个意义上,他阐明了自己常被误解的行为:"你们将此称为神的自我瓦解,其实这只是蜕皮,它蜕掉了道德的皮!你们将很快重新看见它,在善与恶的彼岸"(IV,412)。他还要求我们正确地解释其佯装的非道德主义:"我们愿意成为迄今为止所有道德观念的继承者,而不想从头开始,我们的所作所为只是不同于以往任何形式的道德观念"(III,499)。尼采反对的是过去的精神状态的僵化形式,它阻碍我们的精神力量的自然发展,并使之窒息。旧的、僵化的形式以及软弱的虚无主义所产生的东西没有任何形式,两者意味着人性在我们身上逐渐枯萎。尼采想把我们引向宗教和道德的新的形式,为此,他要砸碎自己心中依然眷念着的旧形式。"是否有人也像我过去所做的那样,在真理的道路上寻觅,违抗和反驳令我内心舒坦的一切?"(III,4)但是,我们所尊敬的世界和我们生活的世界,它们已经变成了对立面。

现代人在生物学上充满了对立的价值,他处于两难的状态,一口气同时说"是"和"不是"。我们所有人都违背知识,违背意

> 志,身上具有出身截然不同的价值、言语、套话和道德,从生理学上看,我们是错误的。(《瓦格纳事件》)

尼采反对这种错误,而不是宗教和道德本身;他将重估迄今为止的价值视为己任,并不是要彻底废除价值。

第三、四卷为新的价值提供了基础,在这里,显示出一个正面的、创造性的尼采,他打碎神圣的东西,目的是为新的神圣的东西建立基础。但是,他这么做并不是出于私人的考虑。他说:

> 真奇怪!我头脑里任何时候都有这种想法:我的故事不止是个人的,当我这么生活、塑造和记录自我时,我是在为许多人做这些事;总有这种感觉,似乎我是多数人,我伤心地、严肃地、安慰地跟他们谈话。(IV,624)

尼采并不是以个人,而是以多数人的身份发表意见;正如康德指出的那样,只有天才才具有这种优秀的品质:他作为自然界对我们说话,或者用尼采的说法——作为"宇宙的我"。

由此,我们进入到第四卷的范围,这部分主要把最早期和最后期的格言合在一起,用以证明尼采思想是一个有组织的统一体。他关于阿波罗与狄俄尼索斯天生对立的第一个重要思想经过扩展和深化,成为最后一卷的核心。期盼已久的"心灵寂静",阿波罗的认知与狄俄尼索斯的体验之间的创造性中心,也就是那伟大的中午,向永恒敞开自己。因为,"我们必须把未来看作一切价值评判的重要标准,而不必在我们身后寻找行动的法则"(IV,18)。但是,"中午和永恒"这个用语还有其他的意思。谁体验中午,在"心灵寂静"时为了与叔本华交谈,将地狱之车的轮子停下片刻,谁就会体验到"永恒"。在尼采这儿,这种永恒并不意味着无限长的时间,而是在这一片刻完全脱离空间、时间和因果关系,因为,此刻已不再有时间,这就是永恒。《扎拉图斯特拉》第三部分的《"是"与"亚门"之歌》表达了一个人在对"陌生感"的"渴望"得到实现后精神上崇高的欢乐:"无边的大海在我四周咆哮,

空间与时间在遥远的地方向我闪烁”。这首写给永恒的伟大情歌，这种对于宇宙永恒力量充满热恋，企求与之举行婚礼的首肯和欢庆，在第四卷中找到了哲学上的表达。

这绝对是我的任务中最困难的部分，因为，在这里，全新的东西有所预示，但还没有完全表达出来，我们不得不推测，尼采精神崩溃后不少笔记遗失了；悉尔斯－玛丽亚的房东将遗留下的手稿送给客人们留念，这一事实使推测变得更加肯定。因此，为了填补缺陷，将1970年代遗稿中的笔记加进来，以便第四卷圆满一些，在这样做的时候，尼采的话得到了证实：

> 我们遥远的、过去的命运主宰着我们，虽然我们还没有向它张开眼睛；我们长期只感到迷惑不解……朝前看，我们所有发生的事情看起来像偶然与荒谬的统一；朝后看，我再也无法就我自己的生命从这两者中找出任何东西。（III,309）

这样，早期谜语般的笔记显示出与后来的、在长期体验中产生的认识有意义地结合在一起。如果说将最早期和最后期的遗作合在一起，需要做得恰如其分并且对微小差别有敏锐感觉，那么，另一项任务则更加困难，出轨的危险也更大，即：将所有与此有关的遗作完美无缺地排列在一起，使容易被误解的神秘主义和形而上学得到特别的强调。毫无疑问，第四卷如同尼采谈到他的第一本著作时所说的那样，也带有神秘主义的色彩，但是，这不是过去那种形式的神秘主义和形而上学。尼采早就认识到：“我们与古老文化永远分离，它的基础对于我们来说已经完全失效”（IV,423）。他明确地宣称，不仅圣保罗的基督教文化，而且希腊文化也已一去不复返，它们的基础已完全被废除，这样，对于我们来说，过去的神秘主义和形而上学的自然联系的一切形式也随之变得不可能。早在1873年，尼采已经认识到：“正是我们的现实具有那种神话不能生长的清澈和理性的氛围”（IV,427）。他当时是指希腊神话的形式，后来，他体验到，正是从我们的清澈和科学理性的精神氛围中能够产生出希腊人不认识、而且也不可能获得的新的

神话,因为首先必须有认知的巨大浪潮席卷欧洲。故此,尼采起初如是说:“在我面前,狄俄尼索斯的激情转化为哲学的激情是不存在的:缺少悲剧的智慧”(《瞧这个人》)。而在本书第四卷的最后一章,尼采则谈到:“狄俄尼索斯的哲学”包含这种新的悲剧智慧,它讲述一种新的神性和产生新神话的宇宙动力。

于是,尼采挺身而出,对痛苦进行卓越的阐释。个人对未来的决定作用越大,其痛苦也越大,因为,创造的力量在痛苦中撞击和运动。如果个人在这种搏斗中感到孤单,那么,这正是在追求遥远目标过程中最强大的驱动力(参阅 IV,647)。这种痛苦的新神话的根就在此,它不在“彼岸”寻找报酬和廉价的公正,而是像母亲忍痛生育孩子那样高兴地忍受着痛苦,因为,创造的力量在她身上撞击和运动,一切决定未来的东西都会带来痛苦。因此,阿里阿德涅成为它的象征:在她的节日的欢呼中,混合了小伙子模仿产妇的痛苦的喊叫声。喜悦的阿里阿德涅是多产的、欢乐而痛苦地分娩的大地之母。她最深刻地象征着“伟大的泛神论的同甘共苦,而这也是对生命具有最多产和最可疑的特性的赞同和推崇;生殖、繁衍、轮回的永恒意志;创造和毁灭的必要性的统一感”(IV,561)。

在“中午和永恒”这最后一卷的开头和结尾,有两句深奥的话,前者:“每次到了中午,当未来的意志产生的时候:最伟大的事件即将发生”(IV,1)。后者曰:“……一旦人类完全具有人性,他将推动整个自然”(IV,649)。这两句话像一个环包住第四卷松散的有缺陷的材料,第四卷不仅是这本著作的顶峰,而且是尼采哲学乃至欧洲哲学的顶峰和至高至广的展示。权力意志,这种永不枯竭的生殖的生命意志,它具有宇宙的节奏,以便在人民的命运轨道的最高点特别显示出自己是未来的意志。然后最伟大的事件即将发生,那就是最后的警句所表达的:个人成为多数,成为民族,成为人类,他具有代表性,作为斗士,作为创造者,作为牺牲者!在这伟大中午的神圣时刻,在极度张力的中心,阿波罗的认知与狄俄尼索斯的体验在生命的伟大天平上处于黄金的平衡,寂静充满了心灵,此时,这个人在完美的表演中推动整个人民和整个自然,并且与之融为一体。

在这一点上，尼采的智慧接触到了各民族最深邃的智慧，并且也接触到了荷尔德林的最伟大的体验，荷尔德林也谈到了神圣的中心点，如同歌德在临终时那样，如同康德那样，他曾强调指出：天才不是作为个人，而是作为大自然向我们讲话。那么，尼采的哲学只是流入旧的、过去的智慧中？不，他的未来是崭新的，从未到达过的，他走的道路是新的，他的价值评判是新的。过去，整个自然也曾被人类推动，被构筑成新的形式——但是，尼采所引起的灵魂震撼动摇了迄今为止被视为永恒的基石。

首先是关于个人的新概念，对旧的、自古以来使人类激动不安的“个体原则”的消解。“我们比个人更重要，我们是整个链条，连同链条上一切未来的任务”(III,444)。人们一直误把尼采当作个人主义者，恰恰是他出色地扬弃了个人的旧概念，把个人扩大为人民和世界。“每个人都在整个宇宙体系中起作用，无论他知道还是不知道，无论他愿意还是不愿意”(IV,612)。无论如何，“天命，对于那些晓得自己归属于它的人来说，是一个崇高的思想”(IV,641)。谁没有体验到这一点，或者不能体验到这一点，谁就是“糊涂人”、“孤立看待事物的个人”，谁就不属于上述的一类。——这就是尼采的等级制度的标准，人们将它称为“极端的亚里士多德主义”，那是很大的误解。尼采认为，“宗教——本质上是等级制度的学说——甚至是宇宙的等级和权力秩序的尝试”(III,386)。当他这么说的时候，他将等级制度提升至高于人类的设施；如果按照法则以及心灵的充盈程度划分人类的等级，宇宙秩序也就得到了实现。他厌恶渺小狭隘的心灵，因为善与恶在那儿没有空间；只有那颗深深扎根于宇宙体验的强大的心灵才属于前一类，也就是说，它属于上层社会，这一部分人具有天命，注定与完成宇宙任务联系在一起，他们的私人生活则退居后台。

权力意志不是暴力加任意专断，不是无法控制的自然力的猛烈爆发，人们不能随意表达这种权力意志；谁不属于前一类人，谁不具有天命，谁就从来没有像尼采那样体验和理解权力意志，没有像伟大的征服者、首领、宗教缔造者和受恩赐的艺术家那样称赞它是人类所能体验到的至高无上的东西；他们谈论恩赐，感到自己是强大力量的工具。

权力意志和上帝的万能不是对立的,它们是同义词。在这里,我们重温一下尼采重要的富有启迪的话:

> 你们称此为上帝的自我瓦解,可这只是它的蜕皮:它蜕去了道德的皮!你们很快就会重新看见它,在善与恶的彼岸。(IV,412)

在狭隘的人类道德的彼岸重新看见和认出上帝,这是尼采的遗言。如果神性和形而上学能够在我们当中重新发扬光大,唯物主义和理性主义永远不能成为我们的生活方式和世界观,那么,我们应当将此归功于尼采。他在痛苦的道路上走到终点时的呼唤听上去有点儿自负:"我是福音的传送者,只有从我这儿才能重新得到希望"。——今天有一些人已经知道,在这里,尼采用简朴的话说出了一个事实,那就是:说此话的人高高地立在一切世俗的虚荣之上;当他说"我"的时候,指的并不是尼采先生本人,因为对于他来说,个人的新概念不只是理论,而且也是可体验的现实。正如真正的国王和元首有权利说"我们",并且感到自己代表多数人,象征着全体人民,尼采说的"我"是"我们",因为他是作为大自然对我们讲话的。

狄俄尼索斯的哲学?——"在我面前,狄俄尼索斯的激情转化为哲学的激情是不存在的:缺少悲剧的智慧"(《瞧这个人》)。在尼采的面前,不存在狄俄尼索斯的哲学。在希腊人昏暗的放纵的狄俄尼索斯的崇拜中,产生出必要的对立面:光明的理性认知的阿波罗世界。这两极的平衡受到干扰;这个人突然产生了理智的求知欲,他于是冒犯自己的生活法则。苏格拉底取代了神圣美丽的阿波罗,这位丑恶粗俗的算术家想从逻辑的意识出发把握生活,他枯萎的狄俄尼索斯的力量只是更多地表明自己是很少提醒人的精灵。"苏格拉底,奏乐吧!"苏格拉底吹了吹笛子——令人有些惊讶的是,为什么他要从事一切艺术当中最狂热的一种——对于尼采来说,没有音乐的生活意味着流放,因为在他看来,如果没有音乐,永不枯竭的生殖的生命意志的黑锁是锁住的(尼采痛苦地与瓦格纳分道扬镳,因为他浪漫地为枯竭的生命

服务),尼采在自己身上知道了狄俄尼索斯的悲剧智慧,也就是说,这个跟宇宙建立了新联系的人缔结了一项死盟:他将作为第一个人牺牲自己。因此,这种献身是

> 印在任何伟大激情和英雄气概上的封条,做好这种准备,是人们能达到的最高点,也是最困难的,要通过英勇的斗争和受苦才能获得。这种死是爱的福音。

在这些最后的言论中,可以清楚地听出基督的问题。对于这位有着深刻理解的人来说,尼采在最后"颁布"的东西上署上狄俄尼索斯和受难基督的名字,这绝不意味着疯癫。正如基督请求人们让他免遭苦难那样,尼采总是回避完成他称之为新福音的最后的著作,因为他预感到自己在说出最后的思想时将要崩溃。他在谈论新价值的立法者的要求具有全新的、从未有过的威严时说的那些话(IV,105),带有自传的性质:

> 对这样一种义务的预感开始在那些被选中的人的眼前发出曙光,从此之后,无论愿意与否,他们都试图"及时"地跳到旁边,就像躲避最大的危险那样躲开这种预感,例如,他们用种种理由欺骗自己,说:这项任务已经完成了;或它是无法完成的;或他们无法承担这样的重负;或他们已经承担了其他更紧迫的任务;甚至说:这种新的遥远的义务是一种欺骗和诱惑,唆使人们离开一切义务,是一种病,一种疯狂。事实上,有些人成功地躲开了:全部的历史都贯穿着这些逃避者及其内心愧疚的踪迹。

尼采不属于这样的逃避者。

1882年,尼采首次意识到自己的艰巨任务。早在1883年,他已谈到他那"令人敬畏的女主人":最寂静的时刻。当她小声地对他说:

> 你知道它,但你不说。完成伟大事业是困难的。但最困难的

是，发号施令指挥伟大事业……这是你最不可以原谅的：你有这个权利，但你不愿意掌握它。

他恐惧地大声叫起来。很清楚，这里所涉及到的是一部法典，他的遗作。尼采的回答是：

“我不愿意……尽管我仍然是所有人中最沉默的人，并且愿意如此，但是，你们还是听见了我说这句话！”当他说出这些话后，巨大的痛苦攫住了他(《扎拉图斯特拉》，“寂静的时刻”)。

每当尼采在信里谈到他计划中的这本主要著作时，他的话便充满了说不出的悲哀。“真奇怪！我这段时间有一种难以描写的悲伤，常因焦虑而失眠”(见书信第 4 卷第 190 封信，他告诉加斯特准备写这本著作)。信中多处地方证明，他对这本书采取逃避态度，同时又有写这本书的迫切要求，以及由于还没有写而感到“最不可以原谅”的痛苦。

在我的身上压着千斤的重量，迫切感到要在今后几年将思想的整栋大楼建起来——为此，我需要五六个条件，但所有这些条件我都缺乏，甚至好像无法实现！(尼采致欧维贝克的信，1887 年 3 月 24 日)

另一封致欧维贝克的信(1887 年 4 月 14 日)中，他决定仍然不说出最可怕的事情，

……目前的欧洲还不知道，我整个人围绕着多么可怕的决定旋转，什么问题使我受尽折磨——一场灾难在随着我扩散，我知道它的名字，但不说出来。

“但不说出来”——这句话用各种不同的形式一再出现。最后这本著作的所有思想和问题都围绕在神秘的、无法用一句话证明的中心

点的四周。这座璀璨思想的银河系绕着一根轴摆动,这根轴已经在宇宙中固定好了位置,并且穿透我们人类最深层的本质,只要人类本质属于永不枯竭的生殖的生命意志,并且又超越它。这些遗篇是赋予人类新的激情和前所未有的意义的宇宙论,它甚至比过去地球中心说对世界的解释更了不起,更有分量。

……因为世界很可能比我们所相信的有更大价值;我们不得不跟在我们天真的理想后面,也许我们在意识里给了它最高的解释,实际上对于我们人类的存在甚至连普通的低廉的评价也不曾给予。

肯定还没有一本哲学著作具有一个如此超越人类的中心点,也许,出于敬畏,它是注定说不出和看不见的——正如上帝那样。

现在我们知道,必须按照完全不同的方式判断和评价这些残篇,对于它没有完成表示遗憾或赞同,同样都是愚蠢的,因为,未完成的状态允许我们怀着学术的好奇心去窥视这位大师的工场。正如一切进化的有生命的东西都是未完成的那样,这本著作仅仅是在这个意义上是残篇。一本以永不枯竭的、多产的、不断生殖的生命意志为内容的著作,它能像行星那样完整无缺吗?具有类似意图的作品不全是"残篇"吗?只要看看诺瓦利斯的作品,荷尔德林的《恩培多克勒斯》,还有歌德的《论自然(断片)》,这部作品的结尾有一句带有启发性的神秘的话:"我不曾提到它。不……,是一切讲述它"。在这里,歌德感到自己只是一种超越人类的力量的吹嘴——同样,尼采也经常如此。现在,从 1888 年制订的这本著作的第三稿计划中摘引的这句话的意思已经非常清楚:"权力意志:生命意志的认识过程"。

永不枯竭的生殖的生命意志是一切事件发生的动力,这种宇宙体验,自 1882 年起越来越清晰地进入尼采的意识。这个体验过程不断扩展,危险日益增加,一直延续至 1889 年。这种体验的第一步认识过程,是跟太阳似的核心思想的宇宙轴首次有意识的接触,其产物是《扎拉图斯特拉》,尼采哲学的前厅。具有典型意义的是,这本著作的灵感

几乎像梦游者一般,尼采本人也证实了这一点。随后的所有著作,《善与恶的彼岸》、《道德谱系学》、《偶像的黄昏》、《敌基督》、《瞧这个人》,特别是1886年写的、用于补充《快乐的知识》的第五章(只是对《重估一切价值》的材料的加工),都是从权力意志这个太阳中心涌出来的。它们的完整形式只有通过这个主要思想,他的遗作,才获得生命和光明。

1886年是重要的一年。正如我们已经知道的,几乎过去的所有著作都加上了新的前言,并且相互之间组成联系——它们被纳入到那条围绕中心摆动的轨道里。从这时起的著作已经显示出这些星辰陨落时越转越小的运行迹象。尼采挽救它们的存在,采用的方式是,将它们从炽热燃烧中反复修改的主要著作中剥落出来。但是,在这些自成一体的最后的著作中,张力是巨大的,令人惊骇的最终的核心思想继续在所有句子中散发光芒。尼采本人也被它深深地触及。“最后的这本著作(《道德谱系学》)的激情具有某些可怕的东西:前天,我阅读了它,深感惊讶,就像是读了某些新的东西”(致加斯特[Gast]信,1887年12月20日)。

1888年初,在尼采看来,他的一生和创作只是一个许诺。

> ……在我迄今为止的生存中划一条线:这就是过去几年的意义。毫无疑问,过去的生存正是以此表明:它只是一个许诺。(致加斯特信,1887年12月20日)

几天后,他在给多伊森的信中表达了类似的意思:

> 现在,我对今后几年只有一个渴望:静谧,被遗忘,免受太阳和秋天的惩罚,太阳和秋天有助于某些想变成熟的东西,有助于事后对我的整个存在给予认可和辩解(一种即便有上百条理由也永远成问题的存在!)。(1888年1月3日)

尼采一再鼓起勇气说出最后的东西:

> 最后，我不想隐瞒……，我又鼓起勇气，做出"不可思议的事情"，将主宰我的哲学敏感性乃至它的最后结论表述出来。（致加斯特信，1888 年 1 月 6 日）

1887 年转折时期以及 1888 年的最初几个月的这些书信证明，尼采已经做出决定，完成这本他自己称之为生命中最珍贵成果以及对以往全部作品进行辩解的主要著作。

> 现在，我的任务是，尽可能全神贯注，避开道路上一切有损精神平衡的干扰，让我生命的果实渐渐成熟、变甜，不含任何酸涩。（1887 年 12 月 26 日）

他甚至决心不再做任何压制，直至最后的东西说出来。"……今后几年将不再压制任何东西——我必须深居简出，一直等到我树上最后的果实瓜熟蒂落"（致欧维贝克［Orerbeck］的信，1887 年 8 月 30 日）。在过去几年，他曾试图给自己施加一些压力，他在《善与恶的彼岸》一书的封页上声称不久将出版四卷本的主要著作；在《道德谱系学》里，他也提到了这部作品——通过这种公开承诺的方式约束自己。1887 年底，他感到履行承诺的时候到了。他在 1887 年 12 月 20 日致格斯多夫（Gersdorff）的信中写道：

> 在很大程度上可以说，我的生命现在正如日中天：一扇门关闭了，另一扇门打开了。我这几年做的事情只是结算，将过去的东西累加起来，我终于结清了先前的人与事，并且在它们下面划一条线。

但是，他要完成的任务是如此可怕，以至于他一再犹豫，寻找新的理由去回避；因为他觉得，他不再是出于自愿，而是像一个被判决的人，像一个供奉用的祭品，不得不迈向他的最后任务。"现在，当我必

须转向我生存的真正首要的任务时(我已被判决转向……),我目前唯一可以做的事情仍是极大的问题"(1887 年 12 月 20 日)。同一天,他写信给加斯特:

> 私下对你说吧,我所陷入要做的事情包含着某些石破天惊、骇人听闻的东西——我不能怪罪任何人,如果他们有时怀疑我是否还"头脑正常"。

他用来逃避的一个理由是,认识这本主要著作的前提条件还不充分,其他的著作必须为此打下基础。《瓦格纳事件》、《尼采反对瓦格纳》,甚至《偶像的黄昏》和《瞧这个人》,这些著作都属于他的逃避行动。关于《瓦格纳事件》和《偶像的黄昏》(起初的标题是"一个心理学家的懒怠"),他在 1888 年 9 月 14 日给多伊森(Deussen)的信中写道:

> 首先,这两本著作只是在完成一项艰难无比的重大的任务当中的真正的休息,如果这项任务得到理解,它将把人类的历史分成两截。这项任务用三个单词来表述,叫做:重估一切价值。

1888 年 10 月 18 日,他写信给欧维贝克,说:"在这段极其紧张的时期,跟瓦格纳决斗,对于我来说完全是休息"。在上面提到的那封给多伊森的信中,他用这样的话为自己的回避辩护:"……再说一遍,我需要任何形式的休息和回避,以便毫不费力地将这本著作像一面镜子和一种'意志的自由'那样放下"。现在,他要为自己在晚年称作"重估一切价值"的主要著作写序曲和开头的几篇作品,并且立即付印。1888 年 9 月 20 日,他在给勃兰兑斯的信中写道:

> 现在,我带着将会成为世界历史的玩世不恭对自己讲述。这本书叫做《瞧这个人》……;它在闪电雷鸣中结束……人们将因此而耳聋失明……——整本书是《重估一切价值》的序曲,这本著作已经完成,摆在我的面前。

正如我们所知道的，这本著作当时并没有完成，我们必须把这句话解释为，尼采给自己施加压力，以便最终完成这本著作。

那些带着闪电雷鸣的序曲是否尼采的自我麻醉？他怎么别无所求，竟然希望自己因此耳聋失明？这些著作，正如用极其响亮的语言说出的《敌基督》和《瞧这个人》那样，透露给聆听者的是被其他声音盖住的可怕的寂静。“这是带来风暴的无声的言论。这些用鸽子脚步走来的思想驾驭了世界”。尼采知道这一点。《扎拉图斯特拉》以后的所有著作无疑都是《重估一切价值》的组成部分，并且只能从它们所环绕的这个中心的太阳出发才可理解；同样，可以确定，这些无声的言论，这些用鸽子脚步走来驾驭世界的思想，就在他的遗稿中。这本著作最不寻常的意义是：它显示出立法的、正面的、综合的尼采。每当尼采朝着这本著作的任务靠近，他除了感到这项工作的可怕之外，心中还涌现出幸福之情；回顾过去，他的生命和作品有了意义；一个伟大的综合预告即将来临。“最后，我不想隐瞒，前一段时间对于我来说，充满了综合的洞见和醒悟”（致加斯特的信，1888 年 1 月 6 日）。

早在 1883 年，尼采已经感觉到，迄今为止的作品之间存在过去没有意识到的、并非有意建立的内在联系。

> 在我的五花八门近期的著作中存在着贯穿始终的、无意识的、并非有意建立的思想一致及其内在联系，这使我感到惊讶：人们不能摆脱自我，因此，人们就应当敢于让自己继续走下去。

但是，只是在 1887 年到 1888 年，他才对自己的创作和意愿获得几乎是预见性的整体构想：

> 我几乎每一天都有一两个小时充满精力，能够从上至下审视我的整体构想：哪儿存在大量问题，如何线条清晰地在我脑海中展开一幅浮雕。为此，需要有最大限度的力量，而我曾对自己拥有这种力量不再抱有希望。一切都互相有联系，多年来一切都在

恰如其分地进行，人们像海狸那样建造自己的哲学，人们必须如此，却又对此不了解：但是，人们必须看到这一切，正如我现在已经看见它，为的是相信它。(致勃兰兑斯，1888 年 5 月 4 日)

1888 年 9 月 4 日，尼采写信给加斯特，表达了同样的意思：

近几天，我翻阅自己的文献，这是我第一次感到能够应对它们。您能理解吗？我把一切都做得很好，但对它却从来没有一个概念——恰恰相反！……

同样，在 1888 年 12 月 22 日，他这样写道：

非常奇怪！四个星期以来，我明白自己走的步子，而且，我也很珍重它们。但是，说真的，我从来不知道它们意味着什么；如果我想说，除了查拉图斯特拉，它们给我留下了深刻印象，那么，我是在撒谎。这是母亲和她的孩子：她也许爱孩子，但完全不清楚什么是孩子。——现在，我绝对相信，一切都做得很好，从头开始——一切都是统一的，并且想要统一。前天，我阅读了《诞生》：难以形容的感受，深挚、温馨、幸福……

1888 年的最后几个月，尼采决定完成他的主要著作。下面这些话是他最真切的感受：

在大多数情况下，这些不幸的人会迎来解脱的时刻，秋天成熟的时刻，到那时，他们甚至不"愿意"做的事情也必定去完成：他们过去曾经非常害怕做的事情，如今变得轻而易举，顺其自然地从树上跌落，并非出于任意，而是如同赠送。(IV,105)

最后的书信中洋溢着秋天时光解脱的幸福。

现在,我是世界上充满了感激之情的人——"秋天的"这个词包含着它所有美好的含义:这是我的丰收季节。虽然,从事如此重大的事情曾经是相当艰难的,但如今对于我,一切都变得容易,没有什么办不成的。(致欧维贝克的信,1888 年 10 月 18 日)

尼采在酒神颂的"日落"中找到了这种情绪的最深刻的表达。他自己成为了狄俄尼索斯哲学的化身。为了构思遗稿中最后的笔记,必须有那种宇宙的"陌生感"。"……从不熟悉的口中向我吹来——巨大的清凉……"高声呼唤:"坚强些,我勇敢的心脏! 不要问为什么!"但没有效果。他自己的话实现了,"说出来,然后崩溃!""最不可以原谅的事情"由他自己剔除了。"……世界变得明朗,天空充满了欢乐"(致加斯特的最后笔记,1889 年 1 月 4 日)。

据此不难看出,这些遗稿既非通常意义上的著作,亦非所谓的断片。汇集在这一符号下的,可以喻为岩浆,炽热燃烧的元素,它包含了一切,并且构成一切。它是尼采思想世界中的火山喷口。《悲剧的诞生》就来源于此。"悲剧的诞生是我对一切价值的第一次重估"(《偶像的黄昏》)。但是,直到 1881 年 1 月,尼采才开始知道,这团中心的火焰注定了他悲剧性的伟大一生。

关于这些格言的时间安排,需要做以下说明:手稿的来源是尼采大量的笔记本,尼采总是随身带着它们,以便能够随时随地记录下自己的思想。起初,尼采通常只用左页,留空右页供补充和修改用。但是,当左页已经写满,手头上又没有新的本子时,他会什么地方有空位就在什么地方写。往往会同时使用几个本子,但目的不是为了区分和整理材料,而是由于旅途中找不到没有用完的本子。思想如同永不枯竭的泉水涌来,必须立即写在纸上。因此,这些笔记的相邻关系或先后顺序,向编者提供不了多少依据。

尼采最后甚至遗失了已写过的题目的预览,事后补做了两个索引。这两份索引只记录了现存笔记的要点,而且只是在第二份索引中将原来随意做的编排统揽在总计划下。根据这两份索引,可将主要手稿按编年史分为两部分。第一部分含 1885 年至 1887 年初的笔记,自

1887 年至 1888 年春为第二部分。尼采亲手注明的日期以及其他的评论,使我们或多或少能够有限度地将这些格言按编年史进行编排。

下面,我们试将最后需要强调的主要问题做一概述。

根据尼采的总体构想,他的遗稿是哲学文献中一部无可比拟的著作。尼采说过:

> 分类学家是哲学家,他不愿意继续向自己的精神承认:他活着,像一棵大树,永不知足地向四面八方伸手,一刻也不停息,直至从它当中裁出没有生命的东西,某些像木头那样、正正方方、呆头呆脑的"系统"。

也许同样出于这个原因,尼采避免过早对自己的思想做出最后的总结。他喜欢这种可以继续从中诞生新的"跳动的星星"的混沌。但是,对于从这种混乱中产生的每一颗星星,每一部作品,尼采都有一种过早泄露自己的明显感觉。他"和蔼可亲的、非常友善的读者",例如奥维贝克,对其真正的意图一直感到疑惑不解,对此,尼采感到得意洋洋和心安理得。"我的担心增加了,而且恰恰在相反的方向上。也就是说,这一回(指《善与恶的彼岸》),我说得太明白了,过早地泄露了自己"。在这里,我们发现尼采为何避免最后清楚地表述其主要著作的另一个原因:他想保留其可怕的秘密,暂时不愿被人理解。

> 此外,是否被人理解,并没有太大关系;我希望,能够再过一段时间才实现这种情况。最好是在我死后才这样……我必须首先再提供许多教育前提,直到最终培养出属于我自己的读者,我指的是那些可以窥视我的问题而不会因为这些问题而崩溃的读者。

尼采不让人们清楚地看到自己最后的认知和体验;它们在其卓越的遗稿里继续隐藏在永远孕育的混沌之中。这就是该著作的神秘的

魅力；由于不呈现出来，这些思想和问题具有了精神的原始物质的永恒性，如同一种永远孕育的原生质，不受时间和过去观点的影响，向我们预示生命的永恒原因和法则。从下面这份笔记中，可以清楚看出尼采处理这项任务的独特的计划：

关于引言：阴郁的孤寂与罗马乡村（Campagna romana）的空虚。尚不确定的忍耐。

我的著作应当包含对我们这个世纪，对整个现代性，对已经达到的"文明"做出总的判断。

每一卷都是一次征服，将把手——缓慢地——戏剧性地提起，直至结局，最后是灾难和突然的解决。

从第三和第四卷中，我们可以看到这种戏剧元素：灾难和突然的解决。

1886年，当尼采下定决心完全进入其主要著作的轨道时，他也知道自己是祭品，是"钉在十字架上的人"，正如他在最后深奥的认知中所署的名字那样。

只要我有幸是具有生命的物体，而不仅仅是分析的机器和客观化的装置，那么，对于职业的自由、女人、社会、祖国、信仰等等，我认为都只是贫困。

这个具有生命的物体，直到最后都在抗拒这项揭示生命的根源并使他自己成为牺牲品的、非人的、超人的任务。他为此一再写下充满痛苦和悲剧性的格言：

此外，我面前摆着这项我为之生存的任务——这一无比悲哀的事实，却焕发出光辉，因为我意识到，伟大在于尘世的人承担重大的任务。

但是,尼采为之献身的这项任务是什么?他不愿意揭示的可怕的秘密又是什么?他将自己献身给谁并且至死不渝?

尼采最后的问题,直到全书的结束部分才被触及到,这是一个看不见的中心点,尼采这本主要著作的全部思想都围绕着它旋转,我们曾经说过,它从属于一根宇宙的轴心。——尼采称自己是狄俄尼索斯的追随者,狄俄尼索斯,这个一切自然力的总的化身,不是随便一个天上的神,而是大地的神。在这里,大地不是一个地理学天文学的概念,而是一个有机的构成物,一个更高级的群落(synechologie),一个与神贴近的灵魂载体,它富有意义地把人类也包括在内;大地是我们生命的第一个宇宙环,第一个群落,正如古代全部表述所显示的那样,埃琉西斯神话[①]的任务就是保存这个群落的意义。

> 现在,最可怕的是亵渎大地……我的兄弟们,我恳请你们,忠实于大地罢……不要再把头埋在天上事物的沙堆里,自由地将它抬起,这是大地的脑袋,它给大地创造了意义!……健康的躯体说得更诚实、更纯真,完美无缺的、直角的躯体:它谈论大地的意义……你们付出的爱和认知服务于大地的意义!……你们立即替我将逝去的美德带回大地罢——是的,带回到躯体和生命中:使大地具有她的意义,人类的意义!(《扎拉图斯特拉》)

恩培多克勒斯试图探索大地的最终、最深的意义;他牺牲自己,跳入埃特纳火山口,以便进入大地的深处。尼采在青年时期感到被恩培多克勒斯的命运深深吸引,曾试图用诗歌塑造这一形象,但没有成功,他注定要亲身经历这种命运。这本著作的最后问题是他的"埃特纳火山",他跳进去,以便在精神的火葬中理解大地的意义,我们生命的宇宙意义。

荷尔德林的《恩培多克勒斯》中的预言式的诗句,向我们揭示了尼采遗稿的神秘意义,使我们对他的悲剧性命运获得新的、高尚的见解:

---

① 古希腊埃琉西斯地区流传的关于大地之母得墨忒耳的神话。——译注

……我的心
坦诚地献给严峻的大地，
受苦的大地，在神圣的夜晚
我常对她发誓，至死不渝
无限忠诚，热爱这多灾的大地
决不拒绝她的任何难题。
我与她缔结了死盟。


思想史发微

学术经世:章学诚之文史论与经世思想

周启荣　刘广京

一、引　言

自一九二二年,胡适刊行《章实斋先生年谱》后,章学诚(1738—1801)的思想始受国人重视[①]。实斋对史学理论、方志学、目录学的贡献,已受到学者应有的注意,国内外发表的论文、专书已很多[②]。近年又有专著从思想史的立场探讨戴东原(1724—1777)对实斋学术思想发展的影响[③]。但学者对实斋思想中的"学术经世"命题,至今为止,

---

① 胡适,《章实斋先生年谱》,台湾商务印书馆,人人文库,页149。以下简称《年谱》。

② 中文著述,以余英时的论《戴震与章学诚》(1977年,台北华世出版社),及胡适的《章实斋先生年谱》最重要,为研究实斋思想必读之书。此外,钱穆的《中国近三百年学术史》第九章亦极重要。至于其他单篇论文很多,不一一列举。英文专著及论文最重要者为 David S. Nivison, The Life and Thought of Chang Hsüeh-Chêng (1738 - 1801), Stanford University Press, 1966;和法国汉学家戴密微的(P. Demiéville), "Chang Hsüeh-Chêng and His Historiography," W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., Historians of China and Japan, Oxford University Press, 1961. pp. 167 - 85.

③ 余英时,《论戴震与章学诚——清代中期学术思想史研究》,1977年9月,台北华世出版社(以下简称《研究》)。是书内篇第二、四、五章专论实斋的史学思想及其与戴震考证的挑战的关系。第五章《章实斋的"六经皆史"说与朱陆异同论》对著名的"六经皆史"论提出新的看法,认为实斋的"六经皆史"是他对戴东原的考证的挑战的一个"最具系统性的反应"。页45。

似仍未有研究。在文史通义中,实斋屡次提出"学问所以经世"、"学术固期于经世"、"史学所以经世"及"文章经世之业"等说法。凡有关政制、职官、赋税、兵刑的学问知识,自然可资经国济民之用,但"学术",即实斋专业的文史工作,如何能经世?此一问题在实斋的思想系统中极为重要,实斋亦自觉必须解决此问题,然后其"学术经世"的命题始能成立,其从事之文史研究撰述始有意义。《文史通义》中有许多文章都是直接或间接地为解决此一问题而作。实斋的文史理论分别从理论,即实斋所谓"义理",及历史的发展两方面来说明和证明学术乃经世的一种途径。"学术经世"的命题乃实斋整个思想系统中的栋梁,至少与"六经皆史"的命题同样重要。本文即以"学术经世"的观念为主线,对实斋的文史论与经世思想的关系作系统性的探讨。

二、"经世之学"与"学术经世"

实斋提出的"学术经世"观念与明清时期的"经世之学"并不相同。要明了"学术经世"的特殊意义及其与"经世之学"的分别,须对晚明以降"经世之学"的意义作一简略说明。

明代冯应京编《经世实用编》,序其书云:

> 以天下之才兴天下之治者,经世也。①

"经世"即"经国家"②、"经邦国"③或"经世济俗"之意④。在另一部著名的明代经世文编,《皇明经世编》中,撰序者之一冯明玠认为经世需要下列条件:

---

① 冯应京,《经世实用编》,台北成文出版社影印,页11。
② 《左传》隐公十一年。《左传注疏及补正》,世界书局,台北1963年版,页29。
③ 《周礼·天官·大宰》,十三经上册,上海商务印书馆,出版年月不详,页4。
④ 《抱朴子》内外篇,卷十,明本,上海商务印书馆,1937年版,页176。

有经世之才，必济以经世之学；有经世之识，始抒为经世之文。[①]

冯氏所言，扼要地指出“经世”所需的才、学、识、文四个条件，但却遗漏了经世所需之位，即官职。无“经世之职”，则才、学、识、文皆不能直接产生经世效用。

《皇明经世编》所收的文章“多议兵食，论形势，国之大计”（同上注，陈子龙序，页131）。而《经世实用编》全书分五集：前四集乃关乎明代帝王祖法、治术、官制、取士、铨选、务农、兵事等之文章，最后一集则载六艺之学及诸儒语录。沈应奎序其书云：

编经世实用，大都秉祖训为律令，挽近沿革，附之末张紫阳之旗鼓，匪直讨掌故，实订治统、道统而翕于一也（同注①，页3）。

就明代的经世文编而论，“经世之学”主要指直接关乎治国的学问知识。此等政制、兵刑、国家大计的学问偏于实用之术，故又可称为“经世之术”或“经世之务”[②]。实斋所谓“学问”或“学业”乃指广义的学问，包括传统意义的“经世之学”，但他用以“经世”的“学术”是文史之学，而不是“经世之学”。（详下）

“经世之务”或“经世之术”乃直接关乎治平的知识，对于有官守的士人而言，自然可直接运用以经理国家。但对于无治职的布衣士人而言，即使满胸经纶且有雄才大略，亦英雄无用武之地。有经世的才、学、识、文而无位，虽有道亦不能行。此所以顾炎武虽喜谈经世之务，仍自谓其学须“待一治于后王”，冀“有王者起，将以见诸行事，以跻斯

① 《皇明经世编》，陈子龙、徐孚远、宋徵璧合编。台北国联图书出版社有限公司影印本（该本题为《皇明经世文编》），页97。

② 江藩《汉学师承记》谓顾“炎武留心经世之术”。炎武“喜谈经世之务”，其门人称其学为“事关民生国命者，必穷源溯本，讨论其所以然。足迹半天下，所至交其贤豪长者，考其山川风俗，疾苦利病，如指诸掌。”引自钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页142。（以下简称《学术史》。）

世于治古之隆"。[①]

无经世之位而有经世之志与学,则亦不能经世,此难题孔子已先遇之,所谓有德无位,不能"行道",不得已而删述六经以"明道"。儒家理想在于"致治施政"[②],儒者"贵能治天下"[③],明道虽应居首要,但无论理论如何,事实上常为次要。对于个别士人而言,要直接参与经理国家的活动,必须有官职,如此其经世之学始能直接发生效用;否则有学无官,虽怀经世之志,亦不能付诸实现。

士人有学无官的情况,自明代后期开始,日见严重。明代的生员庞滥,直接或间接地引起许多社会、吏治的问题。士人供过于求的情况到了 18 世纪,更趋严重。由于经过康熙、雍正、乾隆三朝长时期较稳定的盛世,人口激增,而生活水准亦普遍上升,有机会接受教育而成为士人的数量不断增加,尤以长江下游的地区为甚[④],然而进士及举人限额并无相应增加,文人的供求量相差日大[⑤]。文人供过于求的现象,一方面增加科举的竞争性,另一方面促使大批无官职的儒士文人,在仕途外摸索其他出路。有志经世而挤不进仕途的士人自然不免怨愤和焦虑。实斋"学术经世"的命题也就是在此种情形下提出的。他认为学术本身即为一种经世途径,不必有官职,亦不必有"经世之学"始能经世。

---

① 《学术史》,上册,页 142。

② 《皇明经世编》,凡例,页 149。

③ 《文史通义 · 外篇二》有《书贯道堂文集后》一文,实斋引费锡玚之言,认为"此尤切宋儒以后之痼疾"。页 256。《文史通义》,香港太平书局,1973 年 8 月 2 版,以下简称《通义》而下附一(太)字以别于上海商务印书馆 1934 年出版的《文史通义》,是书征引时亦称《通义》,唯下附一(商)字以识别之。

④ Píng-Ti Ho, Studies on the Population of China, 1368 - 1953, Harvard University Press, 1959, pp. 269 - 270.

⑤ 进士限额自 1702 年后,虽有小的改动,事实上并未增加。参阅 Ping-Ti Ho, The Ladder of Success in Imperial China, Columbia University Press, 1964, P. 188; Chung-li Chang, The Chinese Gentry, Seattle: University of Washington Press, 3rded., 1974, p. 121, fn. 190. 有关人口增加所引致的文人出路问题,可参看 Susan Mann Jones & Philip A. Kuhn "Dynastic Decline and the roots of rebellion", in The Cambridge History of China, vol. 10, part 1, N. Y: Cambridge University Press, 1978, pp. 110 - 116.

清代中叶学术思想的主流是"道问学"①。乾、嘉之世的学者,虽仍不乏致力探求义理者,但多数学者不论研经、究史,每溺于考证与版本之学,视文字训诂为学问,以纂辑考订为著述。此种流于纯文献主义及为学术而学术的风气,导致学者之好古而不知今,所学与当世政教渺不相涉。实斋提出"学术经世"正所以挽救此种不切实用、不关乎"人伦日用"的学术。

三、文史"明道"与学术经世

实斋为学必期于经世的观念,早已透过其父亲的影响而得自其同乡先辈邵廷采(1648—1711)(同注①,页35-36)。但实斋从主张"学问期于经世"到提出"学术经世"作为一主干观念,贯通整个学术思想系统的各部分,则经过长期的沉思冥索然后形成。

实斋思想的发展,到了1789年已臻成熟②,而他正式提出"学术经世"的命题亦在是年。实斋在三篇文章及与友人论学的书柬中,断言学问就是经世的一种途径,与其他不同的经世方式在价值及目的上并无分别。实斋所说的"学问"是广义的,不限于"经世之学"的知识。《天喻篇》说:"学业所以经世也。"③《说林篇》又说:"学问所以经世,而文章期于明道也。"(同注③,页122)实斋认为,无论学问文章,若有补于明道,皆为经世之方法。《原学篇》又云:"所贵君子之学术,为能持世而救偏。"(同注③,页47)学术能"持世而救偏",此即其所以能经世。《天喻篇》提出研究学问只是众多经世途径的一种:

> 古今以来,合之为文质损益,分之为学业、事功、文章、性命。当其始也,但有见于当然而为乎其所不得不为,浑然无定名也,其

---

① 《研究自序》引用龚自珍采自《中庸》的名词。余氏认为"道问学"可称为"儒家智识主义"(Confucian intellectualism),页17。

② 《学术史》,页422—423。

③ 《通义》(太),页186。此说与顾炎武的"君子之为学以明道也,以救世也"极相似(引于《学术史》,页133)。然而在顾氏之观念中"明道"与"救世"或"经世"之间仍有距离。

> 分条别类而名文、名质，名为学业、事功、文章、性命而不可合并者，皆因偏救弊，有所举而诏示于人，不得已而强为之名，定趋向尔……学业将以经世也(同前页注③，页 185—186)。

学业、事功、文章、性命皆“因偏救弊”，“救偏”即所以经世也。这里实斋明确地将学业、事功、文章、性命四者从其时代作用方面，平列起来，均视为经世的方法。实斋反对空言著述，主张“理不虚立”(同前页注③，《答沈枫墀论学》，页 309)，故必须从历史中找寻“事”例证明“学术经世”的“理”论。实斋列举各时代贤智之士，因时势变易而必须采取不同的经世途径：

> 周公承文武之后而身为冢宰，故制礼乐，为一代成宪；孔子生于衰世，有德无位，故述而不作以明先王之大道；孟子当处士横议之时，故力距杨墨以尊孔子之传述；韩子当佛老炽盛之时，故推明圣道以正天下学术；程朱当末学忘本之会，故辨明性理以挽流俗之人心；其事与功皆不相袭，而皆以言乎经世也。故学业者，所以辟风气也。风气未开，学业有以开之，风气既弊，学业有以挽之；人心风俗不能历久而无弊……因其弊而施补救，犹历家之因其差而议更改也(同前页注③，《天喻》，页 186)。

学术、事功、文章、性命皆所以救人心风俗之偏弊，殊途而同归，皆所以经世也。周公“制礼乐”亦即行道。孔子“明先王之大道”，孟子“尊孔子之传述”，即尊其所明之大道；韩愈“推明圣道”；程朱“辨明性理”，即宋儒所谓明道。据此而论，学术、事功、文章、性理皆有功于道。是则实斋认为事功“行道”与学术“明道”均为“经世”之途径，因时势之异而有方式上的不同，实无所轩轾，可交相为用[①]。学术、经世与道

---

① 钱穆谓实斋在《原道》中有“重事功而抑著述之意”，似乎误解实斋之意。《文史通义》即著述之事，而实斋无传统所谓事功可言，则实斋何以自圆其说？事实上，实斋只是反对宋儒“崇性命而薄事功”，不知事功、性命、学术皆所以经世而已。《学术史》，页 399。

的关系,概托言之,即《说林篇》所谓:"学问所以经世,文章期于明道"①。实斋强调先有学问然后发为文章②;学问、文章亦一事耳。

实斋提出"明道"即"经世"的命题,以及"学术"有功于道的问题,并非无的放矢,实针对当时的普遍观念而发。一七八九年,他编纂《文史通义》时,序其书云:

> 向病诸子言道,率多破碎,儒者又尊道太过,不免推而远之,至谓近日所云学问发为文章与古之有德有言殊异,无怪前人诋文史之儒不足与议于道矣。余仅能议文史耳,非知道者也。然议文史而自拒文史于道外,则文史亦不成其为文史矣。因推原道术,为书得十三篇,以为文史原起,亦见儒之流于文史,儒者自误以谓有道在文史外矣。③

《文史通义》中最重要的《原道篇》、《原学》、《经解》、《博约》等编皆成于是年(同上,页68—69;《学术史》,页422—423),而实斋在序文中特别提出议文史亦即议道的问题。他自称文史通义旨在"推原道术",虽谦称"非知道者",然坚持文史足以议道,驳斥前人及时人以为学问文章"与古人之有德有言殊异"。若不先推翻"文史之儒不足以议道"的论点,实斋毕生致力发明的文史义理便失去意义和价值。因此他又指出:"学术无有大小,皆期于明道。"④

学术、文章旨在"明道",此观念最迟在一七八二年已提出。实斋《与朱沧湄中翰论学书》说:

> 盖学问之事,非以为名,经经史纬,出入百家,途辙不同,同期于明道也。道非必袭天人性命、诚正、治平,如宋人之别以道学为

---

① 《通义》(太),页122。

② 同上,《再答周筤谷论课蒙书》云:"凡立言者,必于学问先有所得,否则六经三史皆时文耳!"实斋以立言为文章的本旨,故立言与文章可视为一事,详第六节。

③ 《年谱》引,页38。

④ 《通义》(太),《与朱沧湄中翰论学书》,页304。

名,始谓之道;文章学问,毋论偏全平奇,为所当然而又知其所以然者,皆道也(同285页注⑤,页303)。

实斋在此提出“道”的观念已具有《原道篇》中“道”的基本意义——即“所以然”。实斋深知当时人并不能接受文史之“道”亦算是“道”的观念,故不得不对“道”提出新的解释,扩大其内容以涵盖文史之道。重新界定“道”的意义之后,实斋便可以指斥仅以天人性命、诚正、治平为“道”的观念之不当。

学问文章贵乎明道,但“明道”并非“行道”,非直接参予经世。要建立“学术经世”的命题,必先将学问的地位提升,使能与事功,即“行道”平列,又须打破事功为惟一经世途径的观念。换言之,必须扩大“经世”观念的内容,增加经世的途径,然后“学术经世”的命题始能成立。经世的方式本不限于一端,而且因时势之变化且不必相同;但学术与其他经世方式的目标与价值则无二致,《天喻篇》故云:

学业、事功、文章、性命不可合并者皆因救偏救弊……而皆以言乎经世也(同285页注⑤,页185—186)。

“学术经世”在实斋时代并非普遍观念,因此迟至一八〇〇年,实斋撰浙东学术时,仍为此命题申辩。他说:

或曰:事功、气节,果可与著述相提并论乎?曰:史学所以经世,固非空言著述也(同285页注⑤,页53)。

此处谓史学著述,仅就实斋自己的性情所近而言。实斋云:

鄙人所业,文史校雠。文史之争义例,校雠之辨源流(同285页注⑤,《与孙渊如观察论学十规》,页361)。

实斋心目中的学术包括史学、文章、义理、考证。据上文所论,实

斋提出“学术经世”的命题是为了确立学术“明道”乃“经世”途径之一,与传统观念中以事功“行道”的“经世”方式,殊途同归;不必一定出仕,有官守始能经世。“明道”以师,“行道”以官;有学为师,有位为官,途辙不同,皆所以“经世”也。

四、“六经皆史”论与“学术经世”

“学术经世”在实斋的学术思想系统中,乃支撑全局的栋梁命题,与另一重要命题“六经皆史”关系极密切。“六经皆史”说可说是“学术经世”论的历史证据。实斋若不提出“六经皆史”,则“学术经世”便变成无根的虚理,难免自蹈其“离事而言理”之讥评(同285页注⑤,《易教》,页1)。“六经皆史”论固可视为实斋对戴东原的“考证挑战”的一种反应,这是了解“六经皆史”论的一个重要观点[①]。但若以“学术经世”为一笼罩实斋整个思想系统的观念,则“六经皆史”只是“学术经世”论的历史注脚而已。

“六经皆史”的命题必须建立在两个观念之上:(一)六经乃孔子删述六艺而成,(二)六艺是三代政制、治迹的纪录。这两个观念早在一七七三年,实斋撰《和州志》时已有之。《艺文书序》例云:

> 三代之盛,法具于书,书守之官,天下之衡业皆出于官师之掌故,道艺于此焉齐,德行于此焉通,天下所以同文为治。[②]

三代之书载三代之法,官师合一,治教不分。又《和州志·列传总

① 《研究》,页45。陈崇光在《章学诚的史学》一文中,指出“六经皆史”说“也是他的一种经世理论”。陈氏认为,经乃经纶之意,六经本为史,故“史学经世”因之而可以成立。但陈氏对“六经皆史”及“史学所以经世”的转折并无详细讨论,故未能把“史学所以经世”的理论归入“学术经世”的命题下疏解。《中国史学史论集》,上海人民出版社,1980年1月版,第二册,页564。余英时亦注意到实斋“史学经世”的说法,视之为人文主义精神的极致,但未对实斋的“史学经世”观念作进一步的探讨。《研究》,页208。

② 《通义》(商),《和州志·艺文书序》例,页28。

论》云：

> 六艺为经，则《论语》、《礼记》之文谓之传。（同注①，页36）

此即孔子删述六艺而成六经之说。实斋既认为六艺乃三代之法，即三代之史，则“六艺为经”，实为“六经皆史”的倒逆说法。到了一七七九年，实斋撰《校雠通义》时，这些观念与“六经皆史”说更接近。《校雠通义·原道篇》云：

> 圣人为之立官分守，而文字亦从而纪焉。有官斯有法，故法具于官；有法斯有书，故官守其书；有书斯有学，故师传其学；有学斯有业，故弟子习其业。官守学业皆出于一，而天下以同文为治，故私门无著述文字（同注①，《校雠通义》，卷一，页52—53）。

三代文字皆先王之法，非孔子所能作，故同书又云：“六艺非孔氏之书，乃周官之旧典也。”（同注①，页53。六艺乃三代礼乐典制之纪录，中庸云：“非天子不议礼、不制度、不考今……虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼、乐焉。”实斋谓六经非孔子所作的意思实指六经中之三代典制、史事，非无位之孔子所能作。）六艺与六经的关系在《校雠通义》卷三《汉志六艺第十三》中有较明确的说明：

> 六经之名，起于后世，然亦有所本也……孔子曰：“述而不作。”又曰：“盖有不知而作之者，我无是也。”六经之文，皆周公之旧典，以其出于官守，而皆为宪章，故述之而无所用作。”（同288页注①，《校雠通义》，卷三，页80）

六经即本于六艺，乃周公之旧典与宪章，非孔子所能作，故谓之述。周代之旧典、宪章，非周期之史而何？“六经皆史”之说已呼之欲

出。但此一命题,要到实斋撰写《易教篇》时始正式提出。[1] 他说:

> 六经皆史也……六经皆先王得位行道,经纬世宙之迹,而非托于空言,故以夫子之圣,犹且述而不作。[2]

经史不分,文字皆纪王者之治,这是三代的情形。三代以后,事势之发展迥然不同,实斋在《经解》上篇指出:

> 三代之衰,治教既分,夫子生于东周,有德无位,惧先圣王法积道备,至于成周无以续且继者而至于沦失也,于是取周公之典章,所以体天人之撰而存治化之迹者,独与其徒申而明之,此六艺之所以虽失官守而犹赖有师教也。然夫子之时,犹不名经也……因传而有经名……六经之名起于孔门弟子(同注②,《经解》上,页28)。

三代官师合一,至东周而分途。孔子有德无位,删述六艺,门人传述其教,六经由是而得名。然六经仍属于"先王政教典章,纲维天下"(同注②,页29)的"治化之迹"。后世儒者推尊六经,而不知其本为三代之史,而所谓经本指经纶,实即经世之意。

官师分途后,治教不一,诸子纷纷著述,始离事而言理,而有不尽关乎纲纪的文字。实斋云:

> 至于官师既分,处士横议,诸子纷纷著书立说,而文字始有私

---

① "六经皆史"观念的形成,余英时依钱穆说(学术史,页421)推证为1788年,实斋修史籍考时所悟得。(《研究》,页39—41)。"六经皆史"见于《易教篇》,是篇之作David S. Nivison认为当成于1783年到1788年之间,推测《易教篇》或写于报孙渊如书之前。(页100;页125注K)。由于实斋不断地修改他的著作,"六经皆史"的命题是否早在其撰《易教篇》以前已有,难于定说。《校雠通义》虽已具"六经皆史"的基本形态,但实斋在1788年曾大事校正其内容(《年谱》,页66),故亦不可依《校雠通义》以确定"六经皆史"定型的日期。然"六经皆史"本为一综合命题,其中牵涉复杂问题,似难确定必因修史籍考而悟得。

② 《通义》(太),《易教》上,页2。

家之言,不尽出于典章政教也(同 288 页注②,页 29)。

诸子著述与孔子删六艺不同之处在于前者立言不尽以先王典章为其理论基础,即实斋所反对的“离事而言理”,而孔子“述六经,皆取先王典章,未尝离事而著理”(同 288 页注②,《经解》中,页 29)。诸子乃私家著述,然而实斋是否视六经为私家著述?孔子无官守而立教,自属私家著述,但其立言皆本于三代之事,皆关乎纲纪,故不悖于三代言事合一之旨。孔子虽有德有言,但无位不能行道,视文武周公之以制作事功“行道”是否不如?此正是实斋要面对的问题,也就是学问与事功是否同为经世问题的古代版本。《原道》上篇主要是为了解决此问题。是篇比较周公孔子之圣,认为集大成者是周公而非孔子,因孔子并无官守,“无从得制作之权,不得列于一成,安有大成可集乎?”(同 288 页注②,《原道》上,页 36)实斋指出:

周公以天纵生知之圣,而适当积古留传道法大备之时,是以经纶制作,集千古之大成,则亦时会使然,非周公之圣智能使然也(同 288 页注②,《原道》上,页 36)。

周公能集大成乃乘势,“时会使然”。孔子无职守,不能集大成,

非孔子之智逊于周公也,时会使然也(同 288 页注②,《原道》上,页 36)。

孔子虽无位,不能“行道”,但

周公集群圣之大成,孔子学而尽周公之道(同 288 页注②,《原道》上,页 36)。

是故孔子、周公皆“同道”,然而

其圣虽同，而其所以为圣不必尽同，时会使然也……周公集其成以行其道，孔子尽其道以明其教，符节吻合，如出一人，不复更有毫末异同之致也。……周公集治统之大成，而孔子明立教之极，皆事理之不得不然，而非圣人故欲如是以求异于前人，此道法之出于天者也（同288页注②，页37）。

实斋认为周公孔子，不论“行道”或“明道”，皆为圣人，皆有功于道；取径固异，而价值与目的则无别。因此

若歧视周孔而优劣之，则妄矣（同288页注②，页38）。

实斋又重新解释立德、立功、立言的等次，认为

太上立德，其次立功，其次立言。立言与功德相准（同288页注②，《原道下》，页42）。

实斋在历史的变迁中，在孔子的“事”上找到证据，支持他的“理”论。立言与立功立德相等。“明道”、“行道”，学术、事功皆所以“经世”，不必分优劣高下。实斋又特别提出“时会”的重要，三代以后官师分途，经世方式的转变非圣人刻意立异，实因事势变迁所造成。实斋以文史著述“明道”，亦非故意耸人听闻，实应当时需要，“不得不然”而为之。他在《原道上》说：

道无所为而自然，圣人有所见而不得不然也（同288页注②，页35）。

五、史学明道:史学义例与方志学

依实斋所见,分析言之,学术可从三方面产生经世效用:(一)明道,(二)救学术风气之偏,(三)扶持名教。事实上,三者之间关系极密切,兹仅从此三方面探讨实斋的"学术经世"思想。

孔子述六经,而六经本为先王政典,固能推明大道,纲纪人伦。实斋议文史,其专业之史学,如何"明道",如何"经世",则仍需一番疏解。此问题牵涉他提出的"道"和史学著述的理论,与其为此理论而列举之历史证据。

实斋云:"学问所以经世,而文章期于明道"(同288页注②,《天喻》,页122)。"明道"是"经世"的一种方式,已见上述,但"道"的内容为何?史学与"明道"的关系又如何?若不先辨析"道"的意义,则"学术明道"与经世之关系仍不显明。

实斋著作中,"道"有几层意义。《原道篇》云:

> 道者,万事万物之所以然,而非万事万物之当然也。人可得而见者,则其当然而已矣(同288页注②,《原道上》,页34—35)。

"道"指事物产生、变化"所以然"的道理。"道"本"无所为而自然"(同288页注②,页35),"自然"应指事物发展变化的内在动力。圣人能在"事势"发展的过程上,洞见其"所以然"的因果关系。惟已成之事势,其发展之因果关系有客观性,非圣人所能任意改变。圣人只能就所见的"事势",因时制宜以应变,故曰"圣人有所见而不得不然也"(同288页注②,页35)。

实斋并非对一切事物的"所以然"都有兴趣。在《原道篇》中,实斋虽强调"道"为万事万物的"所以然",但所讨论的事物则以典章政制兴革嬗变之"道"为主。《原道篇》云:

三人居室,而道形矣,犹未著也;人有什伍而至百千,一室不能容,部别班分,而道著矣。仁义忠孝之名,刑政礼乐之制,皆其不得已而后起者也。

实斋所说的"道",即现代所谓政治、社会组织,或文化秩序(cultural order)。具体地说,"道"有社会分工之义,即实斋所谓"分任"。"作君、作师、画野、分州、井田、封建、学校"都是"道"(同288页注②,页34)。在实斋思想中,此等具体项目皆归于"政"或"治"。此一层面的"道"是递变的,由简而繁,乃人类文化发展之过程。但是在实斋其他文章里,"道"有另一种意义,《诗教篇》云:

道体无所不该,六艺足以尽之。诸子之为书,其持之有故,而言之成理者,必有得于道体之一端,而后能恣肆其说,以成一家之言也(同288页注②,《诗教》,页16—17)。

"道"不仅包括治人的绝对原则——"道体",又兼指做人的"道"理。《师说篇》云:"人失其道,则失所以为人。"(同288页注②,《师说》,页187)人有其必须遵行的行为规范,必须以"五伦大义"为基础。(同288页注②,《述学驳文》,页206)实斋所谓"人失其道"的"道"即指绝对不变的"纲常名教",亦即实斋认为孔子在六经所申明的做人道理。在实斋思想中,政治制度——"政",与社会规范——"教",在目的上原无二致。"纲常名教"乃治国及规范社会行为的必要工具。他说:

先王所以觉世牖民,不外名教,伊古以来,未有舍名教而可为治者也(同288页注②,《针名》,页95)。

孔子所立的名教,所以足以为万世法者,

未尝于敷政出治之外,别有所谓教法也(同288页注②,《原

道中》,页 38)。

质言之,实斋“道”的观念,包括变与不变两层次,“道体”,即“纲常名教”及治人的绝对原则属于不变的“道”。至于典章政制,如井田、封建、宗法等,其所以兴废沿革则属于“所以然”之道,则是与时俱变的“道”。

政制嬗变之“道”,乃史家主要之研究对象。至于备于六经之不变“道体”,大半已经孔子阐明,后世圣贤、史家难以超越。故“明道”的主要工作落在研析历代政制兴废沿革之“所以然”方面,在史而不在经。但实斋绝不认为经学无研究之必要。相反地,学者必须学习六经之大义,即不变的“道体”,然后始可研究后世历史与当代典章。

六经虽为三代之史,却含有孔子学自周公的“穷变通久”之教,因势变迁,有裨治道。此所以六经除不变的道体外,还能提供指导性的原则,可资经纶今世。研究六经故仍有现实意义。此外,由于

> 道备于六经,意蕴之匿于前者,章句训诂足以发明之(同 288 页注②,页 42)。

可见实斋提出“六经皆史”的同时,亦肯定经学研究之价值。经学乃学问之一种,有裨阐明“政”、“教”不变之大义。实斋此种见解,实为乾嘉时代风靡一时的经学考证提供一理论,以说明其意义。但同时实斋又认为经学若要对当世产生效用,学者必须研求三代以后,尤其是近世政制沿革之道,否则孔子之教不能应用于后世。无补于经纶当世,则六经的义理,对后世而言,仍为虚理。此点牵涉通经致用问题。实斋认为研究六经是为了现代而不是“考古”。他主张史家

> 贵约六经之旨,而随时撰述以究大道也(同 288 页注②,页 42)。

此语直接说出六经作为三代之史与后世史学的关系。

上面提到实斋《原道篇》一面说“道备于六经”,一面又说“事变之

出于后者,六经不能言,固贵约六经之旨,而随时撰述以究大道也”。“六经之旨”,当指孔子阐明之“教”或“大义”,亦即“仁义忠孝之名,刑名礼乐之制”的绝对“道”理(同288页注②,《原道》上,页34—35),然此处所谓“大道”到底是指三代以后事物不断变化“所以然”的道理?抑是指从事变中抽绎而得之不变的“道体”?依《原道篇》所言,已具备于六经的“道”当指绝对的原则。是则史家探究三代以后之“大道”,即使有所发明,亦不过缝缺补苴,断不能超越六经已具备的“道法”。

> 孔子与周公,俱生法积道备至于无可复加之后(同288页注②,《原道》,页37)。

而经孔子推明的“大道”,实斋认为“后世纵有圣人,不能出其范围”。(同288页注②,《原道》,页37)故“大道”不仅指事变“所以然”的道理。“六经之旨”对史家而言,而且是价值判断的源泉,《博约下篇》云:

> 六经大义,昭如日月,三代损益,可推百世(同288页注②,页50)。

此处所谓“大义”与《原道篇》的“道法”,同属于绝对不变的范畴。由此可知实斋谓“随时撰述以究大道”盖兼指不变之“道”及与时俱迁之“道”。后世历史上的典章制度虽不如三代之完美,但仍具备“道体”之若干因素。史家贵能随时撰述以探究随时迁移的“道”与绝对不变之“道”间的关系。三代以后的历史实兼具变与不变的“道”。

六经在本原上虽为三代之史,然经孔子删述,推明“大道”后,其性质已非后世寻常史家著述可比,已具有最高的权威性,否则实斋不必强调在以史学探究大道之先,必须约“六经之旨”。实斋认为不知六经之大义,而凭一己之识见著史立言,必致不辨是非。《史德篇》谆谆劝告史家须先把握经学中的善恶大原则,然后始读史撰述:

> 程子尝谓有关雎麟趾之意而后可以行周官之法度，吾则以谓通六义比兴之旨而后可以讲王正月之书，盖言心术贵于养也……好善恶恶之心，惧其似是而非，故贵平日有所养也（同 288 页注②，《史释》，页 146）。

实斋谓读《春秋》，必先通六义比兴之旨。《春秋》本为鲁史，实斋认为《春秋》“据事直书，善恶自见”（同 288 页注②，《繁称》，页 77），这是对已经把握六经大义的人而言。对于学道未深的人，虽有“好善恶恶之心”，但“惧其似是而非”，故须平时通究“六义比兴”之旨，以确立明辨善恶是非之界限。

实斋批评乾嘉学者只知尊经考经而不知六经本为三代之史，以致贬低史学的价值。他指出六经只能究三代典章政制变化的所以然，对三代以后的史事则不能言，必待史家随时撰述以探究事变之理。不过他并没有把六经与后世史籍的地位平列。后世史籍固然能究六经所不能言的事变之理，但做人与治人应然之“道法”或“纲常名教”，仍须以备于六经之旨为准则。若仅依“六经皆史”之立场言，则经学权威亦即史学权威。然六经自实斋看来，并非寻常之史，而为经圣人删述“垂训”之史（同 288 页注②，《报孙渊如书》，页 312），六经申明的大义与寻常史家所发明的义理绝不可相提并论；后世史籍所推明的义理仍需由六经的史学权威衡量其孰正孰误。

据此分析，则史学家只能探究三代以后事变“所以然”的“道”，对于绝对的“道体”，则难希望有重大的突破及贡献。惟是犹不尽然。盖“道”既是事物之“所以然”，即包括一切事物。周公、孔子在做人、治人方面所揭示的绝对之“道”在义理上虽已完备，惟就文、史著述之义例，探研其起源与嬗变“所以然”及“不得不然”之“道”的工作，仍是一片荒芜之地，有待后世学者开拓耕耘。因此，实斋所谓“随时撰述以究大道”之“道”乃包括典章制度沿革、人心风俗良窳之“所以然”，同时并包括隐匿在六经中的“大义”，及后世仍未完全丧失的“道体”；至于历史著述义例流变之“所以然”，及史家“不得不然”而发凡起例，亦应

是"大道"一词所应涵之义。

盖"撰述以究大道"虽属于史学著述的范围,而"史学经世"的"理"若无"事"的支持,则又必陷于"离事而言理"之虚构。实斋不仅在孔子身上找到"明道经世"的证据,同时更强调孔子的《春秋》乃史学著述的先驱。在《答客问》一文中,实斋说:

> 史之大原本乎春秋(同288页注②,页136)。

在《浙东学术篇》里又说:

> 六经同出于孔子,先儒以为其功莫大于《春秋》,正以切合当时人事耳(同288页注②,《浙东学术》,页53)。

《春秋》是孔子为了他所处的时代而作的,后世史家当效孔子随时撰述以明道,此所以效"《春秋》经世之意"也(同288页注②,《答客问》,页138)。是以司马迁的《史记》亦是"经世之书"(同288页注②,页52),而"二十三史皆《春秋》家学也"。[①]

在实斋心目中,《春秋》具有两种性质。就其所载的事而言,鲁史之性质与"周公之旧典"无异[②],只能述而不能作;然若就其义例而论,则《春秋》乃孔子的史学著作,所谓"春秋家学"(同注②,《经解下》,页33),故实斋一面强调六经非孔子所作,所谓"述而不作"(同注②,《言公上》,页104;又《易教上》,页3;《经解中》,页29);另一方面又屡次谓《春秋》乃孔子所作。言公上云:

> 夫子因鲁史而作《春秋》,孟子曰:"其事齐桓晋文,其文则史"。孔子自谓窃取其义焉耳(同注②,页103;又《书教》,页8;《经解下》,页33;《史注》,页150;《唐书纠谬书后》,页248)。

① 《通义》(商),《校雠通义》,卷一宗刘第二,页54。

② 《通义》(太),《易教上》,页2。

是知实斋认为孔子对《春秋》的贡献在于阐明其义理。实斋奉劝

> 载笔之士,有志春秋之业,固将惟义之求,其事与文,所以藉为存义之资也。……作史贵知其意,非同于掌故,仅求文史之末也。夫子曰:"我欲托之空言,不如见诸行事之深切著明也。"此史氏之宗旨也(同297页注②,《言公上》,页105)。

作史者必求义。义即所以使《春秋》成为史学鼻祖的原因。实斋所谓义在《答客问》中有较清楚的说明。他说:

> 史之大原本乎《春秋》,《春秋》之义昭乎笔削,笔削之义,不仅事具本末,文成规矩已也。以夫子义则窃取之旨观之,固将纲纪天人,推明大道。所以通古今之变而成一家之言者,必有详人之所略,异人之所同,重人之所轻而忽人之所谨;绳墨之不可得而拘,类例之所不可得而泥,而后微茫秒忽之际,有以独断于一心……此其家学之所以可贵也(同297页注②,《答客问》上,页136)。

实斋所谓义,一方面指"纲纪天人,推明大道",另一方面指用以"纲纪"及"推明"天人、大道的方法,即"笔削"、"详略"、"类例"、"异同"取舍及"独断"而言,即史学著述之表达方式及选择、创制著述方法的识力。[1]

① 余英时认为实斋所谓义,指"别识心裁",极具卓识。余氏认为"别识心裁"为"历史的认知途径",与柯灵乌的历史方法论,"重演"思想(re-cnactment)相似(《研究》,页215)。余氏比较实斋与柯灵乌这方面的思想,相当复杂,此处不能详论。但必须指出实斋的"义"、"别识心裁"乃指历史知识建立以后的表达方式,即其经常讨论的纪传、编年、史学义例、史注等所谓"发凡起例"的写作方式而言(《家书二》)。柯灵乌的"重建"乃指历史知识,尤其是思想史的成立。实斋非不讨论历史知识的真伪问题(史考),但他所说的"别识心裁"、"笔削之义"、"一家之言"或家学,似指已建立的史学知识的表达方式而言。

《春秋》既然是史学著述之始祖,著史者可沿《春秋》之成例,随时撰述以究典章政制变迁之"所以然"。以实斋所见《春秋》为后世提供许多史学著述的先例,如"编年、纪传,同出《春秋》"[①];"笔削本之《春秋》"(同注②,《墓铭辨例》,页 275);《史记》、《汉书》之"本纪本为《春秋》家学"(同注②,《经解下》,页 33)。然而实斋进一步指出:

> 史为记事之书,事万变而不齐,史文屈曲而适如其事。则必因事命篇,不为常例所拘(同 298 页注②,《书教下》,页 15)。

因此春秋虽为史学圭臬,然史事万变,若要"适如其事"地记述,必不能拘于常例。因此史家对于史学义例必须悉心研究,灵活运用既有的成例,施以"别识心裁"(同 298 页注②,《申郑》,页 135),而发凡起例。实斋既认为典章政制随时而变,而学者必须约六经之旨以撰述而求其变化所以然之理。事变、著述之体例亦当随之而变。研究事变的道理,不能不究心于"大道"所以藉而明的史学著述本身的道理。史学著述流变的所以然乃实斋文史论的重要部分,即其校雠之学所探究的问题。实斋提出史学"明道"亦即所以"经世"的命题,实际上包含两方面。第一,史学贵约六经之旨而探究政制嬗变之"道","明道"即所以经世。第二,史学著述非一成不变之事,当随事变之需要而变其体例,否则难以达成其明道之目的。史学著述的表达方式乃明道的工具。史学方法亦有其变化所以然之理,即史学之"道"。简言之,明"道"的道包括典章政制之"道"及史学著述之"道"两方面,同为经世的切要。《文史通义》及《校雠通义》主要是讨论史学著述的道理及其流变的理论。无怪乎《文史通义》内篇十二篇中之《易教》、《诗教》、《书教》、《礼教》并非阐释此四经的道德教训及政治教训,而是追溯后世文体从六艺分别演变的历史。

实斋若只驾空立论,说史学当如何如何,而不"见诸行事",虽或顺理成章,仍不过是空言虚理而已。实斋曾自省空言事理的经验。他感

---

① 《通义》(太),《史篇别录例议》,页 234。胡适《年谱》作《史学别录例议》,页 103。

概地说：

通义示人而人犹疑信参之。盖空言不及征诸实事也。[1]

因此他又仿效孔子，将其史学理论，"见诸行事"，即运用其史学理论著史。

实斋著史，首重方志。他对方志之兴趣由来已久，年廿七即参加编撰天门县志。方志学后来成为他"史学经世"论的一个重要环节[2]。实斋认为方志应以当世史事为主，以其能提供具体事例可为人心风俗指导。实斋《答甄秀才论修志第一书》指出：

史志之书，有裨风教者，原因传述忠孝节义，凛凛烈烈，有声有色，使百世而下，怯者勇生，贪者廉立。《史记》好侠，多写刺客畸流，犹足令人轻生增气，况天地间大节大义，纲常赖以扶持，世教赖以撑拄者乎！[3]

这是从方志内容的社会效果论方志所以有裨"纲常名教"的原因。实斋反对方志"但重沿革"、"统合古今"，主张"详近略远"（同注②，《记与戴东原论修志》，页22），更加反对邑志人物列传无实征，不辨真伪：

邑志尤重人物，取舍贵辨真伪。凡旧志人物列传，例应有改无削；新志人物，一凭本家子孙列状投柜，核实无虚，送馆立传，此

① 《章氏遗书》，外篇，卷十六，《和州志一》，《志隅自序》。页851。（商务印书馆，1936年版）

② 实斋的方志学十分复杂。可参看朱士嘉，未刊博士论文，《章学诚对中国方志学的贡献》（Chu Shih-chia，"Chang Hsüeh-Ch'eng，His Contributions to Chinese Local Historiography"，Columbia University，1950）。侯外庐认为实斋修方志乃是"和汉学妥协"，晚年变通主张的结果。侯氏似全不了解方志学在实斋史学理论，与及在其整个思想系统中的重要性。《近代中国思想学说史》，上册，1947年，上海生活书店，页248—249。

③ 《通义》（商），卷八，外篇三，页3。

俱无可议者。但所送行状,务有可记之实,详悉开列,以备采择,方准收录。如开送名宦,必详曾任何职,实兴何利,实除何弊,实于何事有益国计民生,乃为合例。如但云清廉勤慎,慈惠严明,全无实征,但作计荐考语体者,概不收受。又如卓行亦必开列如何卓,文苑亦必开列著有何书,见推士林。儒林亦必核其有功何经,何等著作有关名教。孝友亦必开明于何事见其能孝能友……否则行皆曾史,学皆程朱,文皆班马,品皆夷惠,鱼鱼鹿鹿,何以辨真伪哉!(同300页注②,卷八,外篇三,《修志十识》,页12;又《为毕秋帆制府撰石首县志序》云:"人物必征实事,而不以标谤为虚名。"页35)

实斋要求方志记地方史事、人物列传,必讲"实征",一方面自然是他反对"离事而言理"一贯精神的表现,另一方面亦反映他以方志经世的思想。他说:

夫修志者,非示观美,将求其实用也。[①]

方志中的人物列传提供实事,足以劝风俗,支撑"纲常世教",这是实用的一方面。另一方面则因方志为国史之基础,必须讲求"实征",实斋认为:

家谱有征,则县志取焉;县志有征,则国史取焉。[②]

志与国史的关系相当于《春秋》与"百国宝书"的关系,实斋说:

夫子作春秋,而必征百国宝书,是其义矣(同注②,页28)。

① 同300页注②,《记与戴东原论修志》,页24。仓修良在《章学诚和方志学》一文中,亦指出实斋以方志有裨风教,及志为史体的思想,即其经世致用思想的反映。《中国史学史论集》,上海人民出版社,1980年,页589。

② 《通义》(商),卷八,外篇三,《为张吉甫司马撰大名县志序》,页30。

史学所以经世,而国史取材于方志;国史经国,方志则经一方,

周官外史掌四方之志,注谓若晋之《乘》、楚之《梼杌》、鲁之《春秋》,是一国之史,无所不载,可为一朝之史之所取材(同注②,页28)。

方志犹古代一国之史,故应无所不载,因为

方州虽小,其所承奉而施布者,吏、户、礼、兵、刑、工,无所不备,是则谓具体而微,国史于是取材,方将如春秋之藉百国宝书也,又何可忽欤!(同301页注②,卷六外篇一,《方志立三书议》,页3)

若以实斋时代的郡县制来说,方志乃记述探究一方郡、县、州、府的政迹,方志不能明究一方之小"道",则国史无所取材,一国、一朝之大"道"亦无从以明,史学明道而所以经世的立论亦磐石失堕,不攻自破矣。

实斋提出方志与国史之间系统性关系,固反映其思想之严密与治史之重社会基础,但亦恰能提供一理论慰解其不能参与编修国史的遭际。他说:

丈夫生不为史臣,亦当从名公巨卿,执笔充书记,因而得论列当世,以文章见用于时,如纂修志乘,亦其中之一事也。(同301页注②,卷八外篇三,《答甄秀才论修志第二书》,页3—4)

这是他自己学术活动的忠实写照。

六、文章经世:立言与明道

以上提出实斋“学术经世”的观念,实包括“经学经世”、“史学经世”及“文章经世”三方面。“六经皆史”论已把“经学经世”归入“史学经世”的命题下讨论,已见前述。至于“史学”与“文章”的关系在实斋看来,尤极为密切,观其《文史通义》的题目便知。文以述史,史以文存,但作史与写文章不能无别,此所以实斋不得不进而探究文章之“道”。

史学所以明道,史藉文存,故文亦期于明道,在实斋心目中,自然顺理成章。他说:

> 学问所以经世,而文章期于明道。①

但所谓文章,并非文人的辞章,非现代所谓纯文学的意思,实斋指出:

> 文人之文,与著述之文不可同日而语也。著述必有立于文辞之先者,假文辞以达之而已(同注①,《答问》,页181)。

所谓“立于文辞之先者”,即义理及史事。《原道下》云:

> 文章之用,或以述事,或以明理。……其致焉者,则述事而理以昭焉,言理而事以范焉,则主适不偏,而文乃衷于道矣(同注①,页42)。

文章用以述事,属于史学著述理论的范围,而文章明理则属于“立言”之事,所以实斋又说:

---

① 《通义》(太),说林,页122;《又答陈鉴亭》,页355;《与吴胥石简》,页286。

文章乃立言之事(同注①,《韩柳二先生年谱书后》,页254)。

文章若即事而言理,则是著述立言,而非同于仅讲辞章之雕龙文卷。立言有本云:

诸子杂家与文集中之具本旨者,皆著述之事,立言之选也(同注①,页202)。

惟文章之事,贵能申明"义理"而实以史事,裨能有补于明道。此处的义理亦非专指宋儒所说的性、命、理、气而言。史学著述自有其"所以然"的道理,文章立言亦不例外。实斋说:

文所以载理,文不备则理不明也;且文亦自有其理,立言之士,以意为宗,盖与辞章家流不同耳(同303页注①,《辨似》,页75)。

"立言之士,以意为宗",此即写文章的"义理"。文章著述亦犹史学著述,因时而变,故立言之士,不能不探究文体之流变,盖

因夫子者,人万变,而文章亦万变也;因夫事者,事不变,而文亦不变……文因乎事,事万变而文亦万变,事不变文亦不变,虽周孔制作,岂有异(同303页注①,《砭俗》,页99)!

实斋并认为各时代文体不能不变,

盖人之心,随世变为转移,古今文体升降,非人力所能为也(同303页注①,《与邵二云论文》,页350)。

文理篇中,实斋又指出:

执古文而示人以法度,则文章变化非一成之文所能限也(同303页注①,《文理》,页64)。

实斋所谓文章"义理"或道理,一部分类似现代文学批评及文学史的理论。他所讨论的文章"义理",可引《文德篇》以示其大略;

凡言义理,有前人疏而后人密者,不可不致其思也。古人论文,惟论"文辞"而已。刘勰氏出,本陆机氏说而昌论"文心"。苏辙氏出,本韩愈氏说而昌论"文气";可谓愈推而愈精矣,未有见论"文德"者,学者所宜深省也(同303页注①,页59)。

"文辞"、"文心"、"文气"、"文德",均属于文章的义理,而"文德"更是实斋的创见,是他极重视的"立言"实例。

文章著述之目的在明"义理",即"明道"。所明的"义理"或"道"又是实斋所说的"立言",三者为一事的三方面。"立言"的内容须重"义理";"义理"即人所应明的"道"。然"义理"须赖"言"(即文字)与事而立。实斋所谓"文章"、"立言"、"义理"、"明道"、"经世"等观念间之关系,在致沈枫墀书中有简要的说明:

夫考订、辞章、义理,虽曰三门,而大要有二,学与文也。理不虚立,则固行乎二者之中矣。学资博览,须兼阅历。文贵发明,亦期用世,斯可进于道矣(同303页注①,《答沈枫墀论学》,页308)。

实斋谓学"须兼阅历",与其注重史"事",精神一致。但他更注重以文章发明义理,如是始能有裨世用,合乎著述之道。其实实斋此处所谓世用,主要指文章立言与名教的关系,他说:

夫立言于不朽之三，苟大义不在君父，推阐不为世教，则虽斐如贝锦，绚若朝霞，亦何取乎！（同 303 页注①，《与邵二云论文》，页 352）

此段话可视为实斋对文章可供世用的注解，亦可见其对纲常名教的坚执。实斋之文学理论中道德色彩极为浓厚，较韩愈“文以载道”论，似尤具体。

上文第三节已讨论实斋如何说明及证明学术“明道”乃经世方式之一。一七八九年，实斋首次提出“学问经世”命题时，曾自不同角度，阐明“明道”之“经世”效用与价值，断言学问与事功相埒。实斋与沈枫墀讨论学问时，对立德、立功、立言的传统说法，提出一崭新的解释：

语云：“太上立德，其次立功，其次立言。”人生不朽之三，固该本末兼内外而言之也。鄙人则谓著述一途，亦有三者之别。主义理者，著述之立德者也；主考订者，著述之立功者也；主文辞者，著述之立言者也。……德不虚立，即在功言之中，亦犹理不虚立，即在学文二者之中也（同 303 页注①，页 309）。

据此解释，著述分三等，而义理即立言中之立德者，居首等。又谓“德不虚立，即在功、言之中”，则注德入功与言之中；无功、言，则德不显。实斋既以事功与学术（包括立言）为同等，因此原道下说：

立言与功德相准（同 303 页注①，页 42）。

此又可证实斋从多方面来阐明学术与事功同为经世途辙，真正的立言亦即是立德、立功，同有经世之价值。

七、学术“救偏”与经世

第五、六节已分别阐析史学、文章与明道、经世之关系。详论之，

则实斋思想中,学术可从三方面产生经世效用:(一)明道,(二)救学术风气之偏及,(三)匡扶名教。然三者之间的关系往往不可分割。学术风气偏,即由于学者昧于"道",救偏即所以"明道"。若"道"指政"道",则明"道"乃所以纲纪人伦,匡正人心风俗;若"道"指学术之"道",则学术乃政教所系,学术坏而政教必衰。上文既已分别讨论史学、文章与明道的关系,兹综合文史而分析实斋学术救偏的经世观念。

学术风气所以有偏,实斋认为是历史发展中无可奈何之事,因为

> 三代以还,官师、政教不能合而为一,学业不能随一时盛衰而为风气(同303页注①,《答沈枫墀论学》,页307)。

三代以后,官师分途,学术脱离官守。第一个从事私人著述的是孔子。他能尽周公之道而立教,故能"六艺并重","不敢舍器而言道"(同303页注①,《原道》中,页40—41)。及战国之世,诸子蜂起,纷纷执先王典章之一端而言"道",而"道"遂隐。《原道篇》云:

> 大道之隐也,不隐于庸愚,而隐于贤智之伦者纷纷有见也……官师治教既分,而聪明才智不入于范围,则一阴一阳入于受性之偏,而各以所见为固然,亦势也(同303页注①,页40)。

孔子大圣能"立教之极",而所明之道无偏,后世之人不能出其范围(同303页注①,页37)。除孔子外,其他贤智所见,因"受性之偏",则所见之道亦仅为一隅而已。实斋认为:

> 学于圣人,斯为贤人;学于贤人,斯为君子;学于众人,斯为圣人(同303页注①,页35)。

圣人不世出,故学须赖贤人君子。贤人君子因"受性之偏",其学亦必偏。是以学者必就性之所近而选择专门之业,此所以实斋另有"学兼性情"论,以说明才能与性情对选择专门学问的重要,他对沈枫

墀说：

人生难得全才，得于天者必有所近，学者不自知也。博览以验其趣之所入，习试以求其性之所安，旁通以究其量之所致，是亦足以求进乎道矣（同303页注①，《答沈枫墀论学》，页307；参看《博约》三篇，页47—51；《家书六》，页337—338；《假年》，页189）。

此乃实斋的高等教育理论。他主张先博览，藉以发现自己的能力和兴趣，然后习试其天性所近者。此与现代教育主张同时灌输通才及专门知识的理论有近似处。实斋又指出个人兴趣、才能与学习效果的关系。

学问文章……因天质之所良，则事半功倍，强其力之所不能，则鲜不踬矣（同303页注①，《与周永清论文》，页313，《博约中》，页49—50）。

实斋"学兼性情"论乃就个人学习而言。若从学问之全体立论，个人既"受性之偏"，故须集众人之偏，然后学问各方面始能均衡发展。学术分工乃属必然之事，故实斋云：

盖学问无穷，而人之聪明有尽，以有尽逐无穷，尧舜之知不遍物也。……学固贵博，守必欲约（同303页注②，《与孙渊如观察论学十规》，页362）。

实斋提出"学兼性情"论，一方面是他个人为学经验反省的结果及其性近史学的理论表现（同303页注②，《家书六》云："吾十五六岁，虽甚呆滞，而识趣则不离纸笔，性情已近于史学。"页338）。而另一方面则又是为了挽救当时学者嗜多务博，不知守约的风气，以及学者固守门户，妄分义理、考订、辞章为三门而互相攻讦的偏弊。

由于三代以后学术有一内在的不平衡倾向,加上人有"受性之偏",学术风气乃偏多于正。此所以救偏为学术的一个重要任务。实斋在《天喻篇》中指出学术与风气的关系,认为:

学业所以经世也……学业者,所以辟风气也。风气未开,学业有以开之;风气既弊,学业有以挽之;人心风俗不能历久而无弊,犹义和保章之法不能历久而无差也;因其弊而施补救,犹历家之因其差而议更改也(同303页注②,页186;参《答沈枫墀论学》,页309)。

此处实斋所说的风气指一般人心风俗而言,但亦包括学术界的心术风气。当时学术偏弊,就实斋所见,可归为几类:(一)学术内容的研究偏于经而略古文辞及史学,(二)文章著述空言义理,(三)学术方法偏重考证而不讲著述之道,(四)学术分义理、辞章、考订而学者固守门户,又不知学术虽贵专精,亦须相辅相成之理,(五)学者嗜考古而不思通今。

实斋处于经学考证如日方中之时代。经学考证之巨擘戴东原认为:

故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明。[1]

东原以义理存于古经,即六经。研经之义理必由训诂,东原所谓义理亦即道。以六经为载道之书,乃宋儒,尤其是程朱的共同信念[2]。若道在六经,则文史可废;通经必由训诂,则著述、文章皆无所用。训诂六经乃考古之事,易流于重古而略今。为挽救这些弊端,实斋提出"六经皆史"论,指出六经皆先王之政典,本乃三代政"道"的记录,后世之事六经不能言,必须随时撰述以究"大道"。(详见第四节)由是

① 《戴震集》,上海古籍出版社,1980年版,页214。
② 《研究》,内篇第五章,页46。

化经入史,六经独尊的观念可破,而史学、立言、著述的地位可以确立,且该经学于其中。

实斋讨论六经之性质时,特别指出:

古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也。①

这是针对宋明儒学若干方面之流弊而发之论。实斋反对宋明儒学末流舍六经不讲,空谈天人、性命之理,其弊在于"空言争胜,不复顾事理"(同注③,《淮南子洪保辨》,页220)。又妄以为学问、文章、经济、事功之外,别见所谓道(同注③,《家书五》,页336)。

实斋同时亦反对宋儒

推尊孔孟多不近人情……动谓夫子贤过尧舜,百王曾不足当孔孟之一呋,六经亦不敌语、孟之片言(同注③,《淮南子洪保辨》,页220)。

《原道篇》谓惟周公始能集大成,而孔子学本周公。此论目的之一乃在于纠正宋儒过于尊孔的观念。实斋一方面指斥宋明儒学末流空谈性命的偏颇,另一方面又责当时学者把宋儒"躬行"之学束之高阁的风气,盖

君子学以持世,不宜以风气为重轻。宋学流弊,诚如前人所讥;今日之患,又坐宋学太不讲也。……吾谓维持宋学,最忌凿空之说,诚以班马之业而明程朱之道(同309页注③,《家书五》,页336)。

此所以实斋认为浙东学术的风气最平正,他说:

---

① 《通义》(太),《易教》,页1。

浙东学术,言性命必究于史,此其所以卓也(同309页注③,《浙东学术》,页52)。

实斋推崇浙东学术,乃欲纠正宋学末流空言性理及清儒不讲躬行义理的学术风气。他提倡以史学探究三代以后之道,志在矫正知考古经而不问当世的偏弊。

实斋认为当时另一学术流弊是以考证为著述。研经者则埋首文字训诂,习史者则从事纂辑及琐碎的考订。更严重的是学者竟以考订、训诂为学问之极致,而不屑从事"古文辞"及发明义理。实斋致陈鉴亭书中,解释他撰写《文史通义》之目的,指出:

《文史通义》,专为著作之林,校雠得失。著作本乎学问,而近人所谓学问,则以尔雅、名物、六书、训诂,谓足尽经世之大业。虽以周程义理,韩欧文辞,不难一吷置之。其稍通方者,则分考订、义理、文辞为三家,而谓各有其所长,不知此皆道中之一事耳。著述纷纷,出奴入手,正坐此也。鄙著原道之作,盖为三家之分畛域设也(同309页注③,《与陈鉴亭论学》,页311。《又答沈枫墀论学》,页307;《诗话》,页162。实斋著述的整个理论,相当复杂,兹不详论)。

实斋认为考订、义理、文辞三者皆为著述所必需的条件,互相为用,不可偏废。故《原道下》云:

训诂章句,疏解义理,考求名物,皆不足以言道也,取三者而兼用之,则以萃聚之力补遥溯之功,或可庶几耳(同309页注③,页41)。

以上所论皆当时实斋所见的学术流弊之大略,而实斋的《文史通义》中许多文章即是为救偏而作。学术救偏可分两方面来说,一是纠正学术方法、理论之偏差,一是匡救人心风俗之乖离。此即实斋所关

心的学术与名教两大问题。

八、学术"匡教"与经世

学术的目的,除了明道、纠正学术风气外,匡扶名教,更直接关系人心风俗、治与教的根本①。风俗之良窳系于学术之是否醇正,实斋早年文章中已论其大概。一七七四年,实斋为周永年的藏书写了一篇《藉书园书目叙》,他说:

> 学术当而风俗成。②

这句话一语道出实斋学术思想中注重道德教训(didacticism)的倾向。正风俗必先正名,而名教与治道的关系尤密不可分。实斋谓:

> 君子出处,当由名义,先王所以觉世牖民,不外名教,伊古以来未有舍名而可为治者也(同注②,《针名》,页95)。

治人不能无教,教正而人心风俗无弊。教系乎学术,故学术为匡教的关键,亦即经世之关键。实斋思想中学术与名教的关系,可分作两方面来讨论:(一)文、史内容与名教之关系,即学术内容、理论与社会风气之关系;(二)学者的著述道德。

实斋论方志,特别注意其劝风易俗的功能,在第五节已略提及。他修《和州志》时,对于忠孝、节义人物,均详录其行事,一以实征,一以劝戒。他说:

> 余撰《和州志》故给事成性传,性以建言著称……然性少遭乱离,全家被害,追悼先世,每见文辞,而《猛省》之篇,尤沉痛可以教

① 人心风俗与政教的关系,顾炎武特别强调。参阅《学术史》,页127。

② 《通义》(太),《藉书园书目叙》,页245;《年谱》,页34。

孝,故于终篇全录其文(同311页注②,《古文十弊》,页71)。

实斋全录成性的《猛省篇》,目的有二:一以成性的文章显现他的人格,实征其行事;一以其文章有裨风教。实斋《原道篇》谓"贵约六经之旨,而随时撰述以究大道",以成性之例准之,则孝为六经之旨,而成性之孝思则为一方之事迹,可藉以明道。

史学著述所纪的"事"应该注重扶持"名教"的功用,见实斋《答甄秀才论修志第一书》,前已征引一次,但语意扼要明白,兹再录一遍:

> 史志之书,有裨风教者,原因传述忠孝节义,凛凛烈烈,有声有色,使百世而下,怯者勇生,贪者廉立。《史记》好侠,多写刺客畸流,犹足令人轻生增气,况天地间大节大义,纲常赖以扶持,世教赖以撑拄者乎![1]

依兹所论,依史志以表彰道德人物典范对于扶持纲常大义,亦即不变之大道,其功与德,岂可复加?

风教的匡正,除撰修史志外,亦赖一般文章内容之纯正,阐明义理时无偏颇。实斋痛憾当时文学风气不但不切实用,无关伦纪,甚至不乏害名伤教之论。因此他写了许多文章,藉以矫正风气。

与实斋并世的文学家及理论家,以袁枚(一七一五——一七九七)名气最大。但实斋对袁氏的文学理论则深恶痛绝。袁氏主张文学有其独立之价值,不必列于德行之科[2],又提倡妇女作诗,称为"妇学";并为归女刊行诗集。实斋则认为袁氏此方面的文学理论及纂辑工作必助长窳败的风俗,伤名害教。自一七九七起,他写了许多文章驳斥袁氏,尤其痛诋其诗话,谓:

---

① 《通义》(商),卷八,外篇三,页3。

② 杨鸿烈,《大思想家袁枚评传》,上海商务印书馆,国学小丛书,1927年版,第五章,《袁先生的文学》,页170—172。(以下简称《袁枚评传》)

今人诗话之弊，乃至为世道人心之害。……害在世道人心，则将醉天下之聪明才智，而网人于禽兽之域也；其机甚深，其术甚狡，而其祸患将不可胜言者，名义君子，不可不峻其防而严其辨也。[①]

最令实斋气愤的是袁氏“附会经传，肆侮圣言”[②]。袁氏解释诗三百篇每出新意，实斋则以为袁氏的新解悖教害道，乃厉声说：

声诗三百，圣教所存；千古名儒，不闻异议。今乃丧心无忌，敢侮圣言；邪说猖狂，骇人耳目。六义甚广，而彼谓雅颂劣于国风；风诗甚多，而彼谓言情妙于男女。凡圣贤典训，无不横征曲引，以为道欲宣淫之具，其罪可胜诛乎！自负诗才天下第一，庸妄无知甚矣(同注③，页161)。

其实袁氏对六经的看法与实斋亦有相同处，即认为六经不能尽道。但袁氏对六经疑多于信，此与实斋信六经的态度迥异[③]。此又所以使实斋大声疾呼，直斥袁氏为小人中之最劣者。

自来小人倡为邪说，不过附会古人，疑似以自便其私，未闻光天化日之下，敢于进退六经，非圣无法。[④]

实斋对于袁氏的文学理论，直视为邪说异端，又自作《妇学篇》，论述古代妇学之悉以礼教为本，而袁氏之“妇学”则大悖礼教。据实斋本人的研究：

妇学之名，见于天官之内职，德言容功，所该者广，非如后世

① 《通义》(太)，诗话，页158。胡适考定实斋1797年始攻击袁枚，《年谱》，页129。

② 《通义》(太)，页160。

③ 《学术史》，页428—433。

④ 《通义》(太)，《书坊刻诗话后》，页164。

只以文艺为学也。……妇人本自有学,学必以礼为本;舍其本业而妄托于诗,而诗又非古人所谓习辞命而善妇言也……古之妇学,必由礼以通诗,今之妇学,转因诗而败礼;礼防决而人心风俗不可复言,夫固由无行之文人倡邪说以陷之(同注①,《妇学》,页168;174)。

实斋从维护礼教的立场批评袁枚的妇学,视为邪说有害名教;深恐士女为其学说所惑,以致人心风俗溃败。后来他写信给吴胥石又说:

但恶天下有伪君子,因而倡言于众,相率为真小人;是其所刻种种淫词邪说,狎侮圣言,而附会经传,以为导欲宣淫之具;得罪名教,皆此书为之根源。此等文字,方当请于当事,搜访禁绝之,犹恐或有遗留,为世道人心之害(同注①,《与吴胥石书》,页286。钱穆系此信于1789年,《学术史》,页427)。

"不正"的学术,邪说淫书,实斋认为当禁毁,而有裨风教的纯正学术义理当见诸著作而公于世,以扶持名教。[1] 他自称其所以作《妇学篇》的动机云:

妇学之篇,所以救颓风,维世教,饬伦纪,别人禽,盖有不得已而为之,非好辨也。[2]

实斋对袁氏的批评苛刻,不能欣赏他的创见,学者已有论述。[3] 但此处须申论者,即在实斋思想中,文学理论的偏差直接影响名教之良窳成毁,此乃实斋虽专研史学而又兼论文学的另一原因。在古文十弊

① David S. Nivison 指出实斋有极浓厚的国家权威思想,页62;167—168;181;287;且赞成文字狱,页80。

② 《通义》(太),《妇学篇书后》,页175。

③ 《年谱》,页129—31;《袁枚评传》,页6—8;《学术史》,页434—435。

中,他说:

> 凡为古文辞者,必先识古人大体,而文辞工拙又其次焉。不知大体,则胸中是非不可以凭,其所论次未必俱当事理。而事理本无病者,彼反见为不然而补救之,则率天下之人为祸仁义矣。①

"事理本无病者"一语,符合实斋深信三代以后,"大道"仍存之说,而其推崇"古人大体"又可见其以古代为典范。文人若不明白古人为文本以道德教训为目的,若只凭一己之见立言,则文理乖谬而不察,终致伤风败俗,贼害道德。

除袁枚外,实斋认为汪中(一七四四——一七九四)的文章义理亦不合正教,必须驳斥申辨。实斋撰《立言有本》一文,讥评汪中《述学》不明著述之道,立言无宗旨。此外,实斋又作一篇长文,剔取《述学》中若干论点,逐一申驳。实斋对周官"奔者不禁"及妇女未婚守节的解释,反复申辨,占该文之篇幅过半。汪中极反对未婚妇女守节,但实斋则不以为然。他说:

> 女子未婚,夫死守贞,或以身殉,故不见于经传。……先儒议其非礼之正可矣;谓其义之有乖名教则不可也。……汪容甫引礼折之,至斥之为愚,为无耻,比之为狂易,自谓维世教,而不知有伤于名义也。……未婚守志,虽非中道,意亦近是而已,何深责也(同 315 页注③,《述学驳文》,页 205)。

实斋虽承认女子未婚守节,或非礼之中道,然因其意实近礼,故不反对,认为汪中之说"有伤名义"。此可见实斋严于名教,而必欲以学术之"正",匡扶风俗人心。

最后讨论实斋思想中与名教有关的另一个观念——学者自身的"心术"问题。此点牵涉学者著述修养及言行一致问题,亦可视为实斋

---

① 《通义》(太),页 67。

在“道问学”的系统中对“尊德性”的重视及所作的安排。

实斋与戴东原在学术上的交涉，及两人在清代学术思想史中的意义，近人已有精辟详尽的论述。[①] 但实斋对戴东原从另一立场的严厉批评，或直接影响实斋本人学术思想的发展，则似仍可申论。

戴东原之所以受实斋推崇，乃以其能

> 深见古人大体，不愧一代巨儒[②]。

此语乃指戴氏以学问之旨在求义理，而非以考订名物为极致的思想而言[③]。实斋自信对戴氏学问的长短得失极为了解，而使他最不满的是，自他看来，戴氏“心术不正”，其言行将贻害后学。戴氏逝世之年（一七七七），实斋撰《朱陆》一文，暗中指出戴氏学问的毛病，但“不敢示人，恐惊曹好曹恶之耳目”[④]。《朱陆篇》主要讨论朱熹、陆九渊学术异同及其流别，而暗责戴氏之学源出朱子而不自知，反而诽诋朱氏不遗余力，其实

> 贬朱者之即出朱学，其力深沉，不以源流互质，言行交推。世有好学而无真识者，鲜不从风而靡矣（同316页注④，页56）。

其实学者即不知一己之学术源流，亦与心术无关。实斋所以深责于戴氏者，乃以其以“口舌”痛诋宋儒，作不负责之口头言论。而无识见的学者，既不细读戴氏之书，又慑于其名，相率从风，贬诽宋学。一般学者

> 习闻口舌之闲，肆然排诋而无忌惮，以谓是人（指戴震）而有

---

① 《研究》，内篇第一至四章。

② 《通义》（太），《书朱陆篇后》，页57。

③ 实斋在书《朱陆篇》后云：“戴著《论性》、《原善》诸篇，于天人理气实有发前人所未发者，时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣。”同上。参阅《研究》，页7—9。

④ 《通义》（太），《答邵二云书》，页369。

是言,则朱子真不可以不斥也,故趋风者,未有不以攻朱为能事也(同316页注④,页56—57)。

实斋极重视学术风气的影响,本不满时人不讲宋学,今又见戴氏口头排诋朱子而不知其学本出朱子,以致促成反宋学的风气,贻害学术,“伤养伤教”(同316页注④,《书朱陆篇后》,页58),以至

今徽歙之间,自命通经服古之流,不薄朱子,则不得为通人,而诽圣排贤,毫无顾忌,流风大可惧也!(同316页注④,页58—59)

实斋写《朱陆篇》时,尚未指责戴氏“心术不正”。但到了一七八九年,他写《书朱陆篇后》时,首先指斥戴东原

心术未醇而为近日学者之患(同316页注④,页57。钱穆系此文于1789年,《学术史》,页422)。

实斋认为东原心术不醇有几种表现。第一,戴氏对于自己专业之外的问题,妄发议论。戴氏虽然经术淹贯,然

其于史学义例,古文法度,实无所解,而久游江湖,耻其有所不知,往往强为解事,应人之求,又不安于习故,妄于独断(同316页注④,页58)。

实斋清清楚楚记得他在一七七三年与戴氏第三度会面时,戴氏如何痛诋郑樵的《通志》[1]。但当人向戴氏

询班马二史优劣,则全袭郑樵讥班之言,以谓己之创见(同

① 《研究》,页31—33。

316 页注④,页 58)。

实斋以此为学术上的剽窃行为,应为学者所深耻。此外,戴氏又喜发高论,不负责任,尝自述其学习古文辞的过程,迹近荒诞。他说:

余生平不解为古文辞,后忽欲为之,而不知其道,乃取古人之文反复思之,忘寝食者数日,一夕忽有所悟,翌日取所欲为文者,振笔而书,不假思索而成,其文即远出左国史汉之上(同 316 页注④,页 58)。

此乃近乎神迹的说法,且极狂妄,有识者自不信之。但实斋深怕

使彼(戴震)真能古文,而措语稍近情理,岂不为所惑欤!(同 316 页注④,《家书六》,页 337)

最使实斋反感的是戴氏言不顾行。《书朱陆篇后》云:

戴东原云:凡人口谈倾倒一席,身后书传或反不如期期不能自达之人。……戴氏既知此理,而生平口舌求胜,或致愤争伤雅,则知及而仁不能守之为累欤!(同 316 页注④,页 59)

实斋责其知而不能守,言行不相符,则言亦属空言。戴氏本人不能躬己,反讥宋儒履践之学,实足贻害后学。因此实斋对戴氏此种作风再三非难,《答邵二云书》云:

惟仆知戴最深,故勘戴隐情亦最微中。其学问心术,实有瑕瑜不容掩者。……戴氏之言,因人因地因时,各有变化,权欺术御,何必言之由中……戴氏讥躬行实践,释老所同,非儒者之所以自异;然戴之履践,远逊宋人,乃其所以求异于释老耶?……不知诵戴遗书而得其解者,尚未有人,听戴口说而益其疾者,方兴未

已,故不得不辨也。……仆之攻戴,欲人别瑕而择其瑜,甚有苦心,非好为掎摭也(同316页注④,页369—370)。

实斋认为戴东原乃一代巨儒,学者习闻其口说,影响及于学术风气甚大。然其"心术不正",不讲德性,亦不躬行,贻害后学不浅,实斋乃不得不发为文章,以正风俗人心。实斋致函史余村时,又指责戴氏

> 心术不正……仆自为世道计,别有专篇辨论深细……而来书辨戴,犹恐仆惑浮言,是未审矣。仆答书颇申委曲。仆无私心胜气,世道人心所系,名教大义所关,盖有不得于中者,非好辨也。仆尝以告后进,仆于学业文辞,不知于古有合与否;惟尺寸可自信者,生平从无贰言歧说,心之所见,口之所言,笔之于书,千变万化,不出于一律(同316页注④,《与史余村》,页367)。

实斋以"世道人心","名教大义"为大前提,解释他何故撰文声讨戴氏。实斋推崇宋学,困宋儒能躬行实践。他指责戴东原仅凭口舌:

> 力辟宋人,而自度践履万不能及,乃并诋其躬行实践,以为释老所同。是宋儒流弊,尚恐有伪君子,而戴亦反,直甘为真小人矣(同316页注④,《答邵二云》,页368)。

实斋此处直以东原本人道德与实践之缺陷解释其辟宋儒的动机。实斋认为戴东原身为一代大儒,能"道问学",而不知"尊德性",大儒而为小人,乃不可忍受的事实。他于是提出著作必讲求"心术",即临文必敬的著述修养论,以图补救以戴氏为代表之颓风。

实斋相信戴东原言行不能相顾与其学术不讲心术有关。《与史余村书》说:

> 文章经世之业,立言亦期有补于世……学问之中,即此亦可辨人心术,而窃怪今之议学者,往往不求心术,不知将以何者为学

为问,而所为学与问者又将何所用也。戴氏好辟宋学,其说亦岂无因!所以世儒推重宋人躬行实践,谓其无异于释老,则其平日言行相违,于此正可见也(同316页注④,《与史余村》,页367)。

实斋屡言学问经世,《朱陆篇》固为破除学者门户之见而作,亦欲挽救清代"道问学"矫枉过正的一般风气。实斋认为学术明道为经世方式之一,而学者本人之学术良心实直接影响著述内容的醇粃,及风气之偏正。实斋以发明文史著述之义理自许,而又推尊宋人履践之学,故对此"道问学"中的"尊德性"问题,不能不探究。

实斋一七八九年撰书《朱陆篇》后,郑重指责戴东原"心术不正"。二年后,又有《史德》之作。他认为能兼才、学、识三者的史学家难求。刘知几(六六一——七二一)认为史识指"抉择以成文理",实斋认为尚不足了解史识的意义。实斋对史识提出另一解释,

能具史识者,必知史德。德者何?谓著书之心术也。夫秽史者所以自秽,谤书者所以自谤(同316页注④,《史德》,页144)。

依此说,著史者之人格修养直接表现于撰述,无从掩饰。但实斋言"心术",似不尽指作者之道德修养而言,因为他说:

盖欲为良史者,当慎辨天人之际;尽其天而不益以人也。尽其天而不益以人,虽未能至,亦足以称著书者之心术矣。而文史之儒,竞言才、学、识而不知辨心术,以议史德乌乎可哉!(同316页注④,页144—145)

此处所谓"心术",乃指慎辨天人之别。倘能尽天而不益以人,以天为准则,则不至于失人情之正。他继续说:

气合于理,天也;气能违理以自用,人也。情本于性,天也;情能汩性以自恣,人也(同316页注④,页145)。

气指“人之气”,而“气贵于平”(同316页注④,页145)。实斋了解史家不能无情与气,因此纪事撰文不免不自觉地流露一己之是非标准及情感,以致情失气激,故必须“慎辨”。否则

> 似公而实逞于私,似天而实蔽于人,发为文辞,至于害义而违道,其人犹不自知也。故曰心术不可不慎也(同316页注④,页146)。

实斋以为史家难免于著述时渗入一己主观是非标准及感情,而又多不自觉为之,故必须警惕自反,下笔时心平气和,存公去私。自觉地违反一己的原则,较易矫正,而不自觉的主观意见,难于察觉及避免。“心术”一词习惯上指学者之道德修养,然实斋所谓“心术”,其涵义却偏重于是非之心的累积。换言之,德性亦须由学习而得。他说:

> 程子尝谓有关雎麟趾之意而后可以行周官之法度,吾则谓通六艺比兴之旨而后可以讲春王正月之书,盖言心术贵于养也(同316页注④,页146)。

“通六艺比兴之旨”乃是从知性的了解而言。明白了六艺比兴的义理,则在德性上通晓了是非之标准,以之为解释经文的原则,然后解经可无大谬。实斋续举《史记》为例,谓司马迁之所以被人误视为以史“讥谤”,实因读者不了解《史记》“折衷六艺”,“读者心自不平耳”(同316页注④,页147)。实斋所谓养心术,其实也就是说要学习是非之标准:

> 好善恶恶之心,惧其似是而非,故贵平日有所养也(同316页注④。《又答陈鉴亭》云:“至于学文之要,在乎养气;养气之功,不外集义。”页355。钱穆谓其所见之《文史通义》刻本,在1796年已有《答陈鉴亭》一篇,《学术史》,页425—426)。

养心术相当于学习是非的标准。实斋貌似"尊德性"的著作心术论实际上却强调"道问学"对德性修养的重要。但问题并不如此简单。天人固可以辨,是非之标准亦可以累集;但有了是非标准,史家犹未必能完全依照一己之知识而行文立言,"言行"在现实上未必合一。实斋批评戴东原,深憾其思想与立言行文之间大有距离。实斋提出"心术"论,希望挽救当时不讲"躬行"的学术弊病。然因实斋久已浸溺于"道问学"的风气中,虽提出"尊德性"的问题,然仍收摄在知性之下讨论,故其所提出的问题仍未解决。由"知"到"行"之间仍需有一段修养功夫,非仅累积是非标准即可以为善去恶。这个问题到了实斋写《文德篇》时始解决。

《史德篇》完成后五年,即一七九六年,实斋撰《文德篇》,进一步讨论著述的修养。今本章氏遗书将《文德篇》附在《朱陆篇》后,似非偶然。

《文德篇》乃《史德篇》论"心术"的发展。此时实斋已放弃"心术"一词,而代以宋儒喜用的"敬"与"恕",以之为文德之内容。他说:

> 凡为古文辞者,必敬以恕。临文必敬,非修德之谓也;论古必恕,非宽容之谓也。敬非修德之谓者,气摄而不纵,纵必不能中节也;恕非宽容之谓者,能为古人设身而处地也。……知临文之不可无敬恕,则知文德矣……则临文主敬,一言以蔽之矣。主敬则心平而气有所摄,自能变化从容以合度也……夫史有三长,才、学、识也。夫识生于心,才出于气也。学也者,凝心以养气,练识而成其才者也。心虚难恃,气浮易驰。主敬者,随时检摄于心气之间,而谨防其一往不收之流弊也(同316页注④,页60—61)。

此段引文可分几点讨论:(一)文德指教、恕。(二)敬作摄气解,偏于"尊德性"的修养,属"行"方面;论古人必知其世为恕,此偏于"道问学",属于"知"方面。(三)敬、恕所以凝心练识,乃因"道问学"、"尊德性"必须同时学习,同属学问的范围。实斋谓识生于心,才出于气,

又谓凝心以养气,练识以成才,则以练识与养气皆系乎心,而凝心、练识即是学问之事。凝心偏于德,练识偏于学,实斋以两者均为学问之事,似将“尊德性”与“道问学”的地位平列。然而最后他却说:“主敬者,随时检摄于心气之间”,这是在“凝心”、“练识”之上再设一主宰能力之“敬”,能同时控制“凝心”的德性及“练识”的知性。至于“主敬”的内容为何,实斋并无讨论,然观实斋既谓:“主敬则心平而气有所摄”,则“敬”乃属于德性的范围,不啻以德性修养综摄学问。这样说来,“主敬”乃是从事“道问学”者的修身问题,不再是貌为“尊德性”而实为“道问学”的“心术”。较之《史德篇》所论,实斋已由偏于以“道问学”为第一义的“心术”,转为偏于以“尊德性”为第一义的“临文主敬”。

实斋的学术思想本在浓厚的智性主义的“道问学”风气中成长,然因其家学及性格之关系,重视宋儒躬行履践之学及心的主宰作用。晚年作《浙东学术》,虽分辨浙东、浙西之学,而认为其“皆出婺源”。此文旨乃在指责学者妄分经史高下,不知“专家”与“博雅”并行不悖。在实斋心目中,浙西宗朱熹而浙东宗陆九渊,而两派皆源于“宋学”,故谓:“浙东、浙西道并行而不悖也。”(同316页注④,页52)此外,又提出“浙东之学,言性命必究于史,此其所以卓也”(同316页注④,页52)。实斋所谓“浙东之学”,姑不论其在学术史上是否真能成一学派,然实斋自附于其下,实有意以“浙东之学”及其一己之学术承继宋儒躬行履践之学。实斋撰文批评戴东原亦就其诋毁宋儒“尊德性”之学而言,兼责戴氏言不顾行,以口舌贻害后学。实斋本宋儒躬行履践之旨,提出“临文主敬”以救当时学术只知“道问学”而不讲“尊德性”之弊。但“临文主敬”之观念毕竟是实斋文史理论系统中的一个理论,可视为“道问学”风气下的“尊德性”形式。实斋指出有学术而无著述修养,终必贻误后学,对整个风俗人心有不良的影响。是故学者有志于“明道”、“经世”,除精研经史外,尤应讲求“临文主敬”的著述修养。

九、余 论

实斋提出“学术经世”论,在儒家学术思想史上有极重要的意义。先秦儒家之基本取向(orientation)为“经理世界”,即所谓“外王”。而“内圣”之学本亦不免为协助达成“外王”之目的而发展。“外王”与“内圣”两个取向,再加上两者所需之知识学问而成为儒学传统的三个基本性格。此三个取向之间的关系随时代而变,不偏于此即偏于彼。实斋从史学的立场探究儒学的源流演变,标举先秦儒学的基本宗旨——“经理世界”,于是重新强调学问“经世”及“致用”之目的,以补救宋明儒学之偏于“内圣”,即偏于“尊德性”;以及清代中叶儒学偏于“道问学”之弊。

宋明儒学之主流将先秦儒家以“外王”为首要的位置,转为“内圣”问题的附庸,侧重“尊德性”的问题。宋明儒者探索“道”的问题,主要是讲德性之“道”,天人性命之理,即现代所谓道德形上学的理论及内心修养问题。至于“外王”所需的“经世之学”虽非不讲,但以修身为“外王”必要及惟一可以接受的先决条件。此实斋所以讥宋儒

> 以道名学,而外轻经济事功,内轻学问文章(同316页注④,《家书五》,页336)。

以实斋所见,宋儒之弊有二:略“经世”及轻“实学”[①]洎清代中叶,学术风气一反宋儒空谈性命之理,群趋名物考证,所谓学术上之“实事

---

① 同316页注④,《书孙渊如观察〈原性篇〉后》,页261。按实斋此处所谓“实学”,当指“实用之学”,即《史释篇》所谓:“君子苟志于学,则必求当代典章以切于人伦日用,必求官司掌故而通于经术精微,则学为实事,而文非空言,所谓有体必有用也。”(《通义》,页148)实斋指宋儒“内轻实学”并非宋儒所讲之“实学”。朱熹《中庸章句》云:“一理散而为万事,万事散而为一理;放之则弥六合,卷之则退藏于密,其味无穷,而皆实学也。”若依实斋的了解,此种并非“实学”,而是他所鄙弃的“空言义理”。实斋所说的实学接近晚清的“经世实用”之学,但其内容则未尽同。

求是",然其末流竟致不讲宋儒履践之学,以攻诋整个宋学为风尚。同时又"考古"而不知通今,对当代典章制度、"人伦日用"所赖以维持之"纲常名教"不够关心。实斋责宋儒"外轻经济事功",亦所以责当时学者不问"时王制度"及"人伦日用"的"考古"学风。实斋责宋儒轻视"实学",一部分立论乃从其肯定清代"道问学"的学术主流而发。他指斥清代学者不讲宋儒躬行之学,一部分又是从他肯定宋儒"尊德性"的立场立论。宋学、清学,两者皆有所蔽,然宋学长于"尊德性",可以纠清学之偏;清学专主"道问学",正所以救宋学之弊。然而,衡之以先秦儒学,则宋学、清学又同蔽于不注重"经世"。是以实斋提出"学术经世"以纠两者之偏。

从字面上的意义来说,"学术经世"一词乃以"经世"为目的,以"学术"为工具。实斋认为学术应本于六经大义与"名教",以指导经世。此种说法可谓先秦儒家"外王"基本取向以新面貌再次复活。实斋并非不讲"内圣"之学,但囿于其所处之时代,受当时学术风气之影响,不免将"内圣"、"外王"的问题收摄在"道问学"的大前提下讨论,以致"德性"及"经世"均染上"道问学"的色彩。"学术经世",可视为儒家"经世"性格,在以"道问学"为主的学术风气中所表现的一种特殊形态,而实斋的"临文主敬"论又可视为"道问学"前提之下,儒学"尊德性"的形式。

实斋虽注重学术经世,但亦非不注意政制吏治问题。缪全吉先生大文所讨论的"志科",表示实斋曾究心于地方吏治实情。缪先生认为"志科"属于实斋的"经世"思想,极具卓识,为本文所未及①。惟实斋议立"志科",其本意似仍以利便方志之编撰。"掌故"乃方志的主要内容,若依实斋之议搜集翔实材料,刊于方志,则可"澄清义例",防止吏胥作弊,间接有助改良地方吏治。"志科"之议乃基于实斋方志学的理论,可视为"学术经世"思想系统中的一部分。实斋经世思想固然以学术为主,但亦牵涉到实际吏治问题,即藉增立"志科",而收间接防弊之效。

① 缪全吉,《章学诚议立志(乘)科的经世思想探索》,本论文集。

实斋的“学术经世”观念,不但在儒家学术思想史上占有重要地位,对现代中国知识分子亦可有重要的启示,兹略申论以结束本文。实斋认为“明道”乃“经世”之途径,而“道”包括事物之“所以然”,而“所以然”之理又必须从事物上探求。自此原则推论,则在现代化之社会中,凡从事专门知识的研究,不论自然科学、人文社会科学,只要是研究各种事物“所以然”的“道”理,都算是“明道”,亦即是“经世”。现代中国知识分子可以选择医学理论、心理学、植物学、电子学,或实斋所从事的文学、史学等,各自潜心“明道”。实斋于十八世纪末提出“道”兼涵事物变化的思想,又提倡学术“明道”即是“经理世界”的理论,这使中国知识分子未踏入“现代”的阶段前,即已具备一种观念,可以从容接受专业知识及学术分工的观念。晚清包世臣、冯桂芬等人之著作中,亦有类似的观念,其后更随自强变法运动而不断发展。虽然在中国传统社会政治思想中,“士”与“仕”有不解之缘,但现代的知识分子可以是物理学家、经济学家、海洋学家、历史学家,而不必一定要做政治家或政府公务员。各人所明的“道”,直接间接对社会、国家均可有切实的贡献。

然专就文史工作而言,实斋所提倡的“学术经世”论,毕竟仍受传统经学道统的限制。他认为文史著述之目的在于“明道”,而“明道”除了客观“所以然”的道之外,同时包括名教、三纲等所谓不变之“道”。后一种明道思想在晚清亦极突出。曾国藩、张之洞虽然注重经世,鼓励“专门”与分工,但与章学诚一样,强调必须自经史求义理,以维护三纲、礼教,即维护所谓“中学为体”之“体”。真正纯学术性的文史研究,要到二十世纪初胡适等的提倡,始成为中国学术界的新风气。惟实斋在十八世纪末倡言从事文史工作者应讲求心术,而其史学理论特别注重甄别真伪,征引证据,和现代史学方法实有共通之处。就若干方面言,实斋不愧为中国现代人文科学的前驱。

评 论

《周易注释与研究》读后

问永宁

陈鼓应、赵建伟二先生合著的《周易注释与研究》一书，综合了各种最新研究成果，利用了大量出土文献，深造自得，视角新颖，是一部高见频呈的易学专著。笔者有幸认真地拜读了这部由台湾商务印书馆 1999 年出版的新著，感到获益匪浅。

但是在阅读中也发现了一些问题，特提出求教于陈、赵二先生。因问题不好分类，故按原书顺序，逐页述之。

第 3 页："这四个数的变与不变，也是受四季递嬗的启发，即七、九、八、六配以春夏秋冬。由七至九，犹如从春暖至夏热；由八至六，犹如从秋凉到冬寒。"此说不知根据何在？

古人以数字配方位、季节、颜色等，均按五行搭配，配法是比较固定的[①]。从《吕氏春秋》的十二纪、《墨子·迎敌祠》、《管子·幼官》、《淮南子·时则训》、《礼记·月令》、《黄帝内经·素问》、《春秋繁露》、《太玄·太玄数》到《汉书·五行志》以及郑玄、虞翻等人的易注，其搭

① 可参杨宽《战国史》，上海人民出版社，1998 年，第 578—579 页；或萧汉明《阴阳大化与人生》，广东人民出版社，1998 年，第 99 页。

配法基本一致,后代如《五行大义》等书沿袭不改,其配法可列表如下:

五行	水	火	土	金	木
五季	冬	夏	季夏	秋	春
五方	北	南	中	西	东
五色	黑	赤	黄	白	青
五数	六	七	五	九	八

当然,《墨子》与《管子》等书并不是每一项都配得这么完全,但只要出现的搭配,其安排都符合上表。六、七、八、九配冬、夏、春、秋,这是没有异议的,郑玄注《系辞》说:"天一生水于北,地二生火于南,天三生木于东,地四生金于西……地六成水于北与天一并,天七成火于南与地二并,地八成木于东与天三并,天九成金于西与地四并。"(《周易集解纂疏卷八》)

东南西北配春夏秋冬向无他说,八七九六配春夏秋冬在古代也无争议,不知陈赵二先生以七配春、九配夏、八配秋的依据何在?

第 5 页:"'玄黄',暗红色(《诗·七月》:"八月载绩,载玄载黄;我朱孔阳,为公子裳")。"以玄黄为暗红色,不知所据。

《坤·文言》"夫玄黄者,天地之杂也,天玄而地黄,"如此,则玄黄为两种颜色,玄为天之色,黄为地之色,故又引伸为天地。《文选·剧秦美新》:"玄黄剖判,上下相呕",即以玄黄指天地。《周礼·考工记》:"天谓之玄,地谓之黄",并不将玄黄看成一种颜色或一种事物。本书第 42 页释"天玄而地黄",也说:"玄黄,那是指天地混杂之色,也是指最终的结局依然要维持天的深青色和地的土黄色。"也是认为"玄黄"是两种颜色,并不以玄黄为暗红色,此说可从。

此处所引诗句,程俊英《诗经注析》说:"玄,黑中带红,这句意为,纺织品所染的颜色有玄有黄。朱,深红色。"[①]孔疏说:"天色玄,地色黄,故玄以为衣,黄以为裳。"也是释"玄黄"为两种颜色。本书所引《诗经》的文字,并不能证明自己的结论。

---

① 程俊英:《诗经注析》,中华书局,1991 年,第 410 页。

第 37 页："'西南'谓阳方。……'东北'谓阴方。"

此误。《白虎通·瑞贽》："北阴极而阳始起……南方阳极而阴始起"，西南在午后，东北在子后，午于月配夏历为五月，子为十一月，五月夏至而阴生，十一月冬至阳生，西南正是阴初生之方，东北则是阳初生之方。《周易集解纂疏卷二》云："西方坤兑，南方巽离，二方皆阴，与坤同类，故曰'西南得朋'。东方艮震，北方乾坎，二方皆阳，与坤非类，故曰'东北丧朋'。"《淮南子·天文训》："东北为报德之维也，西南为背阳之维也。"高诱注："阴气极于北方，阳气发于东方，自阴复阳，故曰报德之维也。西南已过阳，将复阴，故曰背阳之维。"古人皆以西南为阴，东北为阳，未见以西南为阳，东北为阴者。此处的说法似乎颠倒了。第 347 页说："西南为坤方，东北为艮方；坤为阴卦，阴主退，艮为阳卦，阳主进。"这个说法是准确的。但两说是矛盾的，需要做一解释。

第 51 页释屯卦九五"屯其膏"："屯，屯聚，置办。'膏'，肥肉。《周易》'膏'字两见，'鼎'卦九三'雉膏不食'，此'膏'疑即谓'雉膏'。古代婚娶以雉雁等为聘礼，'屯其膏'，盖谓男方置办雉膏以备婚礼之用。"第 444 页释"雉膏不食"说："'雉膏'即鼎中烹熟的雉肉。"以膏为肉，不妥。将雉膏和以雉雁为聘礼合论，亦不可从。

《诗·卫风·伯兮》"岂无膏沐，谁适为容"，王先谦集疏："泽面曰膏，濯发为沐"，膏为油脂或油液。《古微书》引《春秋元命苞》："膏者，神之液也。"足证膏是液体。《礼记·内则》："脂膏以膏之"，孔颖达疏："凝者为脂，释者为膏。"《礼记·内则》："煎醢加于陆稻上沃之以膏，曰淳熬。"又云："少者奉盘，长者奉水，请沃盥，"是沃系浇灌之意，"沃之以膏"，即用膏浇饭。可知膏为液体。《诗·黍苗》："芃芃黍苗，阴雨膏之。"《礼记·内则》孔疏："膏必没之者，灭，没也，小鼎盛膏，以膏煎豚羊，膏必没此豚羊也。"《太玄·数》："一六为水，为血、为膏……五五为土，为脂。"《大戴礼记·易本命》："无角者膏而无前齿，有羽者脂而无后齿。"《说文》："戴角者脂，无角者膏。"《周礼·考工记》："天下之大兽五；脂者，膏者，羸者，羽者，鳞者。宗庙之事，脂者、膏者

以为牲。"郑玄注:"脂,牛羊属。膏,豕属……羽,鸟属。"雉雁、牛羊非膏属而豕为膏,大概是因为猪肉脂肪多,容易熬出油来,其他动物油脂少,很难熬油。凡此数则,足证膏与肉脂绝不同。雉膏不是烹熟的雉肉。

《仪礼·士昏礼》中说:"纳吉用雁","纳采用雁","请期用雁",婚礼中确有用雁的习惯,但这并非用"雉膏",古人婚礼用雁,乃取其顺阴阳,不再偶之意。《仪礼·士昏礼》"挚不用死。"注:"挚,雁也。"表明婚礼所用系活雁。孙诒让《周礼正义·大宗伯》疏引王引之说云:"大夫所执之雁,直谓鹅耳。古者谓鹅为雁,故《膳夫》六牲有雁,《尧典》'二牲一死贽',马注曰:'二牲,羔、雁,卿大夫所执,一死,雉,士所执。'若非常畜之鹅,不得谓之牲也,羔雁皆常畜之物,而雉则野物,不畜于人,得之则死,故曰一死。"羔、雁均为活物。《汉书·郊祀志上》"三帛二生一死为贽。"师古曰:"二牲,羔、雁也。一死,雉也。"婚礼用雁、羔与此同,亦是活雁。

后代婚礼也用活雁。《白虎通·嫁娶》:"婚礼挚不用死雉,故用雁也。"东晋王堪《公侯大夫士婚礼·六礼辞》赞颂仪云:"羊则牵之,豕雁以笼盛。以雁付主人侍者,媒人进,主人侍者执雁立于堂下,从者以奉案入。"傅玄:《艳歌行有女篇》:"媒氏陈束帛,羔雁鸣堂前。"可见晋用活雁。《旧唐书·孝敬皇帝弘传》:"所司奏以白雁为挚,适会苑中获白雁,高宗喜曰:'汉获朱雁遂为乐府,今获白雁得为婚挚。'"亦可知婚礼所用非雁肉,否则必然分不出颜色。敦煌文书S1725"女婿抱鹅,向女低跪,放鹅于女前。"敦煌文书中又有一段与婚礼有关的文字:"升堂奠雁,令女坐马鞍上,以坐障隔之。女婿取雁,隔障掷入堂中,女家人承将其雁,以红罗裹五色锦缚口,勿令作声。奠雁以后,儿家将物赎取放生。"①。司马光《书仪》卷三"纳采,使者盛服,执生雁,左首,饰以缋。[用雁贽者,取其顺阴阳仿采仪,若无生雁,则刻木为之。]"受中国古礼影响至深的朝鲜族,婚礼仪式仍尊"六礼",所用即是木雁。"迎亲路上,走在新郎前面的是拿着一对用红布包着的木雁

① 周一良:《敦煌写本书仪中所见的唐代婚丧礼俗》,《文物》1985年第7期。

的人，这个人被称作‘雁夫’。”[①]“（20世纪20年代中国婚礼用）一对活鹅。”[②]“亲迎礼用雁，或以苍鹅代之，俗多用鸡，曰长命鸡，义取匹配不乱群也。”[③]“媒人出面，犹得依古礼，活雁是要一只的。”[④]婚礼用活雁是古今一贯的做法，本书将婚礼用雁解释为“雁肉”、“雉膏”的说法是不对的。

第117页说：“就季节而言，《泰》卦象冬阴方去，春阳方至，故《吕览》以《泰》卦为正月卦。”第125页说：“故《吕览》以《否》卦为七月卦。”第129页说：“《吕览·孟秋纪》以《否》配七月，云‘是月也，天地始肃，不可以赢。’”以卦配月份乃卦气之说，此种思想的形成或许很早，但正式以某卦配某月，乃是汉人的做法，汉代以前，没有人以某卦配某月。《吕览》中也没有以某卦配某月的文字。作者恐怕弄错了。这种错误本书还有。

本书第158页说：“古称帝王患疾为‘不豫’。《史记·鲁世家》：‘武王有疾不豫。’”此误。《尚书正义》“武王有疾，不悦豫”孔颖达疏：“不豫为不悦豫也。”可知此处“豫”为安乐、喜悦之意。《汉书·陆贾传》：“将相和，则士豫附。”此处“豫”为“喜悦”本意。《孟子·公孙丑下》：“夫子若有不豫色然。……吾何不豫哉？”足见“不豫”与病无关，只是心情的状况。《尚书》孔疏：“何休以此为例，云天子曰‘不豫’，诸侯曰‘负兹’，大夫曰‘犬马’，士曰‘负薪’。”可知以“不豫”为帝王疾病之专称乃后起之意，以后起之意来释易经，不妥。

174页：“诸母不漱裳（父之妾不能为父之子洗浣内裤）。”并说这

---

① 吴存浩：《中国婚俗》，山东人民出版社，1986年，第99页。

② 布雷多克：《婚床》，王海秋等译，商务印书馆，1986年，第80页。

③ 丁世良主编：《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》，书目文献出版社，1989年，第321页。又参同书675、701、718等页。

④ 《小说月报》，2004年5期，第105页。作者何存中，湖北浠水人，所写系解放后发生的事情，必有所本。

是“出于避嫌考虑的”。以“裳”为内裤，误。

“裳”不是内裤。王国维《观堂集林》卷二十二《胡服考》云：“古之亵衣，亦有襦袴。《内则》：‘衣不帛，襦袴。’《左氏传》：‘微褰与襦，’褰亦裤也，然其外必有裳若深衣以覆之。”《礼记·曲礼上》：“童子不衣裘裳”，《正义》：“童子体热，不宜著裘，又应给役，著裳则不便，故童子并缁衣布襦袴也。”《坤》六五：“黄裳元吉”，《正义》：“上衣比君，下裳法臣也。”《诗·邶风·绿衣》：“绿衣黄裳”，注：“上曰衣，下曰裳。”衣与裳均是外衣，只有上下之别。周代人不穿内裤，袴与褰都是套裤，只能护腿，膝以上不穿衣服。故尚秉和云：“膝以上无衣，下体易露，故时时防之。《曲礼》‘暑勿褰裳，褰则下体露。’《论语》：‘当暑袗絺绤，必表而出之。’盖絺绤透明露体，表之则实而不露。”[①]林剑鸣说：“秦汉时期式样繁多的常服大体可分两类，一为长袍，一为短衣。袍服源于先秦的深衣。所谓深衣，就是把著上身的‘衣’和服于下身的‘裳’（即裙）缝合在一起的衣服。……裳自腰带以下高约四尺五寸，下距地约四寸。”[②]这种一米多长和上衣缝在一起的裙子绝非内裤。

实际上，裤子是中亚游牧人的发明，逐渐传到世界各地[③]。中国人穿裤子是很晚的事情。甚至“带裆的袴只是在周代的后半期才见于使用。”[④]“（连裆裤）在西汉前期似乎并未被广泛使用。”[⑤]中国古人不穿裤子，由周边民族的习惯也可得到说明，赵翼《詹曝杂记》卷四“苗倮陋俗，仲家苗已有读书发科第者，而妇女犹不著袴。”丁柔克《柳弧》卷四：“（花苗）下着裙，用数布为之，不着裤，每欲小遗，则身大旋转如风轮，裙遂四面大展，铺于地，蹲而遗之。见我辈亦不避也。”藏族更是如此，“普通藏妇均不穿裤，一辫着裤者，即吴屯人，前明时由江南迁来，

---

① 尚秉和《历代社会风俗事务考》，中国书店，2001 年，第 57 页。

② 林剑鸣主编《秦汉社会文明》，西北大学出版社，1985 年第 171 页。可参看劳榦《汉代常服述略》，《历史语言研究所集刊》第二十四本，台北，1953 年。

③ 参（美）麦高文：《中亚古国史》，章巽译，中华书局，2004 年，第 51、52 页。古代希腊、罗马、印度、阿拉伯人均不知裤子为何物。

④ （荷兰）高罗佩：《中国古代房内考》，李零译，上海人民出版社，1990 年，第 14 页。

⑤ 彭卫、杨振红：《中国风俗通史·秦汉卷》，上海文艺出版社，2002 年，第 122 页。

渐渐番化，人亦以番民称之。"[①]"又无论活佛，喇嘛不拘冬夏，均不着裤"[②]"番民妇女不得着下衣，曾有某番妇穿裤，为寺上所知，传之即遭痛殴。"[③]"喇嘛念经时都不穿裤子，衣服也没袖子"[④]这种资料在任乃强、陈士榘等人的相关著作中还可以找到很多。

周易成书于中国人不穿裤子的时代。本书用内裤释易经，显然是错误的。

第198页释"噬肤灭鼻"说："贪吃肥肉，喻人之贪欲动心，僭越名份'贫民菜食'(《汉书·鲍宣传》)，食肉僭越，因之受惩。"查《汉书·鲍宣传》："今贫民菜食不厌，衣又穿空，父子夫妇不能相保，诚可酸鼻。"师古曰："厌，饱足也，空，穿孔也。"《汉书》的原意在指贫民困苦，没有足够的食物，并非是只许菜食，不许肉食，此处系曲解原文。

《礼记·王制》："羹食自诸侯以下至于庶人，无等。"羹中则可用肉，故"肉食者"之言，非绝不能吃，只是不可违礼吃。《礼记·王制》："诸侯无故不杀羊，士无故不杀犬豚，庶人无故不食珍。"《国语·楚语》："国君有牛亨，大夫有羊馈，士有犬之奠，庶人有鱼炙之荐，笾豆，脯醢，则上下共食之。"《孟子·梁惠王上》"老者衣帛食肉，黎民不饥不寒"。食肉衣帛的都是平民。《墨子·法仪》："人无长幼贵贱，皆天之臣也。此以莫不犓羊，豢犬猪，洁为酒醴粢盛，以敬事天。此不为兼而有之，兼而食之邪?"《左传·庄公十年》："肉食者谋之。"疏曰："贱人不得食肉"，这是说在位者能得上赐之肉，平民平日则得不到，故不食肉，这是无肉可食，不是食肉僭礼。《礼记·曲礼》："问士之富，以车数对，问庶人之富，数畜以对"，庶人由于份地非其私有，而且面积一定，土地不能成为财富的标志，只有个人所畜牲畜的数目才能成为衡量其贫富的尺度。既以牲畜为财富，安能不食。

《孟子·梁惠王上》："谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民

---

① 马鹤天：《甘青藏边区考察记》，甘肃人民出版社，2003年，第35页。

② 马鹤天：《甘青藏边区考察记》，甘肃人民出版社，2003年，第104页。

③ 王树民：《曙庵文史续录》，中华书局，2004年，第469页。

④ 宋兆麟：《伙婚与走婚》，云南人民出版社，2003年，第302页。

养生送死无憾也。”可见民可食鱼鳖。又云:“鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣”,这食肉者是“无恒产因无恒心”的民,而不是士。《庄子·让王》:“夫三旌之位,吾知其贵于屠羊之肆也,万钟之禄,吾知其富于屠羊之利也。……吾愿返吾屠羊之肆。”《晏子春秋·内篇杂下》:“犹悬牛首于门,而卖马肉于内也”,既可卖肉于肆,而贵人不必买肉,则平民食肉可知。

《韩非子·外储说左上》:“曾子之妻之市,其子随之而泣,其母曰:‘女还,顾反为女杀彘。’”《庄子·山木》:“故人喜,命竖子杀雁而烹之。”《论语·微子》:“止子路宿,杀鸡为黍而食之,……子曰:‘隐者也。’”《孟子·梁惠王下》:“雉兔者往焉。”注:“雉兔,猎人取雉兔者。”《盐铁论·散不足》:“古者,燔黍食稗而捭豚以相飨。其后,乡人饮酒,老者重豆,少者乞食,酱一肉,旅饮而已。”上引五条,曾子食肉,庄子之故人食肉,隐者食肉,猎人食肉,乡人亦食肉。这些人多系平民。足见汉代以前,平民食肉不是违礼之事。说“食肉僭越”并“因之受惩”,笔者窃以为欠妥。《盐铁论·散不足》:“古者庶人粝食藜藿,非乡饮酒膢腊祭祀无酒肉。”清楚地说明庶人不是不准吃肉,只是不能常得,不可常食,本书的结论有误。

第 207 页释《贲》初九“舍车而徒”,说:“舍车,谓发车启行。‘舍’,发也。《诗·车攻》‘舍矢如破’,郑玄笺‘矢发则中,如椎破物也’,训‘舍’为‘发’。……‘徒’,辇,驾辇。《诗·车攻》‘徒御不警’,毛传:‘徒,辇也’。”此处对“舍”与“徒”的解释均需斟酌。

“舍矢如破”者,程俊英曰:“舍,应作捨,舍矢,放箭。”[①]《说文解字注》:“舍,捨意同,捨,释也,解也。按经传多假舍为之。”按“舍”有二音,一始夜切,本意为客舍,引申为留息。一书冶切,意为放弃、发出,字亦作捨。“舍车而徒”之“舍”,显然只能训作捨。“舍”训“发出”之时,表示两个相连的事物要分离开。射箭可训舍矢。发车行进时,人在车上,和车并不分开。所以“舍车”不能解释为发车行进。

① 程俊英:《诗经注析》,中华书局,第 516 页。

本书训“徒”为“辇”亦不通。桂馥《说文解字义证》:“辇,輓车也,从车从夫,在车前引之也。”《荀子 · 大略》:“诸侯辇舆就马”,注“辇谓人挽车。”《汉书 · 货殖传》:“夫妻推辇行”,师古曰:“步车曰辇。”可见辇是人力车。《说文》:“徒”在辵部,云:“步行也。”徒是步行之人,由于拉车之人必步行,所以拉车之人可称徒。《诗 · 车攻》:“徒御不警。”毛传:“徒,辇也。”疏云:“徒行辇车者与车上御马者,岂不警戒乎?”毛传以拉车之人指车,孔疏就比较清楚地将“徒”释作“辇车者”。王念孙《广雅疏正》:“辇之言连也。连者,引也,引之而行曰辇,以其徒行而引车,故亦曰徒御。”如果将“舍车而徒”的“徒”勉强释作辇,就只能将“舍车而徒”理解为下车步行拉辇。一个人为什么放着马车不乘,倒要跑下来拉车子? 这种奇怪局面的形成,正是由于将“徒”理解为“辇车”引起的。

其实,《诗 · 黍苗》:“我任我辇”,《正义》云:“我负任者,我輓辇者。”又云:“辇车人輓以行,故云輓车者。”毛传释“我徒我御”云:“徒行者,御车者”。可知“徒”与“辇”并非一事,传统的解释,如毛诗,亦不以二者为一事。如果按传统的解释训“徒”为“步行”,则上述问题就可以解决,故笔者以为以“步行”解释这个“徒”字,更妥当一些。

第 230 页说:“冬至、癸亥日阳气微弱,忌行师征国,《白虎通 · 诛伐》‘冬至所以休兵,不举事’,《吕览 · 仲冬纪》‘仲冬之月,其日壬癸’,《后汉书 · 邓禹传》‘明日癸亥,匡等以六甲穷日不出’此皆为顺天扶阳之道。”这个讲法有些混乱。

冬至一阳生,确是阳气微弱,不行师征国也确有扶阳之意,但是作者举《吕览 · 仲冬纪》说:“仲冬之月,其日壬癸”则不妥。以天干配季节,冬季三个月都是壬癸,其中孟冬、季冬都和冬至无关,与一阳生亦不相干。

至于癸亥日,则可能出现在每一个月的每一天,与阳气微弱无关。《后汉书 · 光武帝纪》“六月己未,即皇帝位。”《后汉书 · 邓禹传》:“明日癸亥,匡等以六甲穷日不出……是月,光武即位于鄗。”可知这个癸亥日在六月,并不是阳气微弱的日子。又如今年(2005 年)农历五月

二日是癸亥日,这一天也决不是阳气微弱的日子。事实上,所谓"六甲穷日,不出兵",是因为"癸为十干末,亥居十二支末,癸亥居六十甲子之末,故曰穷日,不出兵。"[①]并不是因为阳气微弱的缘故。作者将冬至日、癸亥日、"其日壬癸"放在一起讲,而且都和顺天扶阳联系起来,这是讲不通的。

第307页说《大壮》卦,"《归藏》作'耆老',即老子'物壮则老'之意。"此误。传世本《归藏》虽以"耆老"作卦名,却未见有以"耆老"为《大壮》者,本书不知何据。

王家台秦简《归藏》中,本卦名《大壮》,与《周易》相同,王明钦说:"'大明'、'荧惑'、'耆老',前人皆作《归藏》卦名,今以秦简证之,它们应为筮人名而非卦名。这一根本性的错误,随着秦简《归藏》的出土而得以澄清。"[②]其实,从今本《归藏》文字,亦可看出"耆老"非卦名。《归藏·郑母经》"武王伐纣,枚占'耆老','耆老'曰吉。"[③]本书将"耆老"之"老"释为"物壮则老",不可从。陈先生关注简帛研究,对简帛资料非常熟悉(此书中就多处引用简帛研究资料),在秦简《归藏》出土之后,这样解释"耆老"就不应该了。

第382页说《夬》卦:"《归藏》作'规','规'谋断(《淮南子·主术训》注'规,谋也')。与'夬'之决断意义相含。扬雄《太玄·断》准〈夬〉卦,云:'阳气强内而刚外,动能有断决',又云'决其聋鼻至,利有谋也',可资参证。"这段文字亦有不妥。

《说文》:"夬,分决也。"《释名·释言语》:"夬,决也。有所破坏,决裂之以于终始也。"《序卦》:"夬者,决也。"夬的意思是决裂,断开,引申为决断,果决。以决断释"夬"是对的。

但是认为"规"的意思是谋断,且与决断相含,就值得商榷了。

---

① 尚秉和:《历代社会风俗事物考》,中国书店,2001年,第308页。

② 王明钦:《王家台秦墓竹简概述》(未刊稿)。

③ 可参看王兴业:《三坟易探微》的附篇,青岛出版社,1999年。

《淮南子·主术训》:"是故心知规而师傅渝导。"注"规,谋也。"这里的"规"并无"决断、果决"之意。作者所引材料不能证明其主张。作者引《太玄·断》"阳气强内而刚外,动能有断决",又引《断》次三"决其聋鼻至,利有谋也",来证断与谋相关,其实并不可行。《太玄》中准《夬》卦者有《断》、《毅》二首,《毅》云:"阳气方良,毅然敢行,物信其志",《太玄·冲》"断多事","毅敢"。《太玄错》"断多决","毅端",《断》首讲果断,《毅》首讲敢毅,都与果决、决断相一致,可见《太玄》是以"决断"理解"夬"的。

至于作者引"利有谋也",认为《断》有谋划之意则不对。《太玄图》"故思心乎一,反复乎二,成意乎三,……夫一也者,思之微也……三也者,思之崇者也。"所有八十一测,从初一至次三都与思虑有关,并不只是《断》首与谋虑相关。《穷》次三:"藏心于渊,神不外也。"《礼》次二:"敬出心也。"《养》初一:"藏心于渊,神不外也。"这些爻都和思虑有关,而和决断无关。足证谋虑规度(规)与果决(夬)没有相含的关系。作者引《归藏》与《太玄》证《易经》的思路是对的,但这里的论述则不恰当。

第391页释《姤》卦"女壮,勿用取女",说:"《姤》卦一阴遇五阳,一女遇五男,故云'女壮',女子过于强壮。勿用即不宜、不利。郑玄以'壮健以淫,故不可取'释之,这与原意也许是接近的。〈姤〉卦上〈乾〉下〈巽〉,巽为长女,古代的不取长女之说可能即来源于此。《大戴礼记》有'五不娶',其中就有'丧妇长女不娶',《韩诗外传》、《礼记·内则》疏引何休在解释不娶长女时说'不受命','无教诫',可能都与郑玄'壮健以淫'相类似。"此处将"壮健以淫"与"不受命"混在一起,殊属不类。不取长女之说亦荒唐。

按郑玄注云:"姤,遇也。一阴承五阳,一女当五男,苟相遇耳,非礼之正,故谓之〈姤〉,女壮如是,壮健以淫,故不可要。"郑氏之说,不要的原因在于"壮",特别是基于壮的"淫"。《大戴礼记·本命》:"女有五不取,逆家子不取,乱家子不取,世有刑不取,世有恶疾不取,丧妇长子不取……乱家子者,为其乱人伦也……丧妇长子者,为其无所受

命也。"王聘珍《解诂》云:"乱,淫乱也。…… 丧父长子者,谓父丧其妇,其女子年长愆期者也。命者,母之教命也。"《孟子·滕文公下》:"女子之嫁也,母命之,往送之门,戒之曰:'往之女家,必敬必戒,无违夫子!'以顺为正者,妾妇之道也。"可知所谓母命即教其女如何为人妇,长女无母教则不知为人妻为人母之道,"不受命"故不取,与淫无干,不取"乱家子"才与淫有关系。《大戴礼记·本命》:"妇有七去:不顺父母去,无子去,淫去,妒去…… 不顺父母去,为其逆德也;……淫,为其乱族也;妒,为其乱家也。"注:"贪色为淫,害善为妒。"无母之教命,则可能"不顺父母"或"妒",未必与"淫"相关,"淫"为七去之一因,"乱"为不取之一因,均是因为淆乱血缘;而"丧妇长子",则是因不知敬戒,不知"无违夫子",两者是不相同的。乱、淫者未必无母,丧妇长子未必乱、淫。且五不娶者,只是不娶"丧妇长子",并不是所有长子。古代何曾有不娶长女之说,此亦臆说。

第 397 页说:"筮遇姤卦,则不宜娶女,而姤为五月之卦,今西双版纳尚有五月不婚娶之遗俗。"以人类学的方法,以民俗资料证古代史,无疑是一个很好的方法,顾颉刚、闻一多、孙作云、汪宁生等人以此方法所取得的巨大成就,证明这个方法有可行性。但这个方法,也是一个危险的方法。稍有不慎,就会引喻失意,此页即是一例。西双版纳多为傣族,用傣历。"傣历的月序一般比汉历早三个月"[①]"傣历的五月相当于汉历的 3-4 月。"[②]"傣人以六月(国历四月)为岁首。"[③]将两种不同历法体系的不同月份,只因为有用,就放在一起作比较,这种做法太随意,其结论也不能说明问题。

本书第 423 页说:"桔槔(亦称辘轳)",此误。辘轳与桔槔均是取

① 陈久金主编:《中国少数民族科学技术史丛书·天文历法卷》,广西科学技术出版社,1996 年,第 371 页。

② 陈遵妫:《中国天文学史》第三册,上海人民出版社,1984 年,第 1578 页。

③ 姚荷生:《水摆夷风土记》云南人民出版社,2003 年,第 134 页。

水工具,但形制原理不同[1]。《王祯农书·农器图谱集之十三·灌溉门》:"辘轳,缠绠檋也,桔槔,挈水械也。"

辘轳是利用轮轴原理制成的起重工具。《辞海》说:"井上竖立支架,上装可用于手柄摇转的轴,轴上绕绳索,两端各系水桶(亦有仅一端系桶的),摇转手柄,使水桶一起一落,汲取井水。"[2]《世说新语·排调》:"井上辘轳卧婴儿",可知其形状大略。

桔槔与辘轳不同,其根据杠杆原理制成。《齐民要术·种葵》:"井别作桔槔,辘轳。"原注"井深用辘轳,井浅用桔槔。"《辞海》释"桔槔"说:"亦称'吊杆',一种原始的提水工具,春秋时代就已经应用。用一横木支着在木柱上,一端用绳挂一水桶,另一端系重物,使两端上下运动以汲取井水。"[3]

本书将二者混为一物,不可从。

第 424 页释"羸其瓶,凶。"说:"此源于古人日用器物之崇拜。《左传·襄公十七年》:'卫孙蒯田于曹隧,饮马于重丘,毁其瓶(指重丘人放置于井边的汲水瓶),重丘人闭门而詬之。"作者将蒯挨骂的原因理解为毁了重丘人的水瓶。但我们读《左传·襄公十七年》的原文,觉得如此理解这段文字不妥。

我们看一下重丘人骂的内容:"亲逐尔君,尔父为厉,是之不忧而何以田为?"孔颖达疏:"蒯与其父共逐其君,是身亲为恶,故言亲逐而君。尔父为厉者,父为恶首,故以恶鬼骂之。"重丘人骂蒯,从所骂的内容看,是因为蒯与其父逐君,骂人的起因虽然是撞碎了瓶子,却与器物崇拜不相干。

第 482 页说:"《归妹》为季秋之卦,不宜嫁娶;而《泰》为孟春之卦,正为嫁娶之时。故'有待'谓待来年春季而行嫁。《诗·氓》之女

---

① 参看李约瑟:《中国科学技术史》第四卷第二分册《机械工程》,鲍国宝等译,科学出版社,上海古籍出版社,1999 年,"桔槔"见第 374 页图 571,"辘轳"见第 380 页图 574。

② 辞海编辑委员会《辞海》,上海辞书出版社,1979 年,第 1348 页。

③ 辞海编辑委员会《辞海》,上海辞书出版社,1979 年,第 1294 页。

亦有‘愆期’之志(‘匪我愆期,子无良媒’),但惜其未迟至来年之春,而于秋时行嫁(‘将子无怒,秋以为期’)故中道被弃。”季秋不嫁娶之说不知何据。《左传·桓公三年》:“秋七月,公询翬如齐逆女……九月……夫人姜氏至自齐。”九月即季秋,可知季秋不宜嫁娶之说实不成立。《诗·氓》:“三岁为妇,靡室劳矣……及尔偕老,老使我怨。”看作者的口气,两人是生活了很久的,倾诉者已由“其叶沃若”变得“其黄而陨”,由美貌少女变为老太太了。陈启源《毛诗稽古编》说:“言‘总角之宴’则妇过氓时尚幼也。又言‘老使我怨’,则氓弃妇时,妇已老矣。”其人中道被弃的原因绝不会是因为秋时行嫁,而在于氓之负心,否则不会共同生活了这么久,又拿陈年旧事做离异的理由,本书对此诗的理解是不准确的。

第 492 页说:“古人以梦见星辰多为不吉,如吃官司等。”并举敦煌遗书三例以证明之。但这个结论是不准确的。

固然梦星有不吉,然而梦星也有象征吉利的。《周公解梦残卷》:“梦见星辰大吉利。”[①]《春秋元命苞》“黄帝时,大星如虹,下流華渚,女节梦接,意感生白帝朱宣。”《梦占逸旨·昼夜篇》“天地有机祥,皆其精神所发,凡景星、庆云……天之吉梦也;祆星……天地之恶梦。”[②]这个说法比较全面,合乎事实。

第 559 页说:“妇人所乘之车为安车”,又引《列女传》说:“妃后逾阈,必乘安车辎軿。”这是将“安车”与“辎軿”搞混淆了。《礼记·曲礼上》“大夫七十而致事……适四方,乘安车。”郑注:“安车,若今小车。”孔疏:“古者乘四马之车,立乘。此臣既老,故乘一马小车,坐乘也。”安车是一种“坐车”。辎軿则是有帷盖的车子。《释名疏证补》卷七:“辎车,载辎重,卧息其中之车也。辎,厕也,所载衣物杂厕其中也。軿车,

---

① 刘文英:《中国古代的梦书》,中华书局,1990 年,第 30 页。此亦敦煌遗书,为伯 3105。

② 转引自刘文英:《梦的迷信与梦的探索》,中国社会科学出版社,1989 年,第 40 页。

屏也,四面屏蔽,妇人所乘牛车也。辎軿之形同,有邸曰辎,无邸曰軿。"《后汉书·齐武王縯传》:"出有辎軿之饰",注:"辎軿,有擁蔽之车也。"大约安车与辎軿都是坐乘之车[①],但辎軿都有帷盖,辎车后开户,有后辕,軿车四面屏蔽,无后辕。辎軿多为妇女所乘,有屏蔽。安车则不必有屏蔽。二者不可混淆。

第625页说:"《乾凿度》'太易使著太极成。''夫有形生于无形'(郑注'太易,无也;太极,有也'),陆九渊'太极之上有无极',此皆'《易》有太极'之谓,都源于老子的'道生一'。"此大谬。

象山攻老甚力,朱陆无极太极之辩中,象山所批评者,即为无中生有,如何会讲"太极之上有无极"的话。《陆九渊集》卷二中,象山给朱子写信说:"'无极'二字出于《老子》'知其雄'章,吾圣人之书无有也。《老子》首章言'无名天地之始,有名万物之母',而卒同之,此老氏宗旨也。无极而太极即是此旨。"象山对老氏之学是排斥的。《陆九渊集》卷十五云:"无极而太极,是老氏之学,与周子《通书》不类。""若于太极上加无极二字,乃是蔽于老氏之言。"本书以象山反对的观点加在象山头上,未免过于离谱了。

另外,本书还有一些存在问题的地方,如本书第206页说:"《太玄·内》'昏者,亲迎之时也。'"这句话不是《太玄》的文字,而是范望注中的文字。类似用错《太玄》的问题还有不少。

第728页说:"〈彖传〉在〈乾〉、〈坤〉中说:'乾元资始','坤元资生'",其实乾卦彖辞说:"大哉乾元,万物资始",坤彖辞说:"至哉坤元,万物资生。"孔颖达疏:"万象之物,皆资取乾元,而各得始生。""资"是"依赖"之意,万物凭籍乾元之气而生,故曰:"万物资始"。"乾元资始"的话讲不通。

陈赵二先生都是作者所尊敬的老师,陈先生更是易学大家,笔者

---

① 参看阴法鲁、许树安主编:《中国古代文化史》,北京大学出版社,1989年版,第九章。

的一些疑问,可能只是因为读书不多,所见有限所致,苟如此,希望得到陈赵二先生的指点。但是这么一本大部头的专著,涉及的问题很多,难免有可能出现些许失误,倘若本文的个别看法也有一得之处,则希望有助于此书的修订再版。《潜研堂文集卷三十五·答王西庄书》云:“一事之失,无妨全体之善。”吾于此书亦云。

(作者单位:深圳大学文学院国学所)

《〈东西均注释〉补正》商榷

李若晖

方以智《东西均》向称难读，庞朴先生耗时三载成《东西均注释》[①]，功在士林。今深圳大学问永宁复成《〈东西均注释〉补正》[②]一文，与庞注商榷。披读问文，仍有不妥之处，今撰为小文，请益于方家。全文依问文编号，并括注庞书《东西均》正文页码。二氏之文过长者试为约略其辞。

一

3.《东西均记》：执除支连。（第24页）

庞注：亦作执徐。

问补：无作执除者。徐有舒散之意，除则无此意，庞注以为作执除亦可，似不可从。

若晖谨按：此则有二误。

---

① 庞朴：《东西均注释》，北京：中华书局，2001年3月。

② 问永宁：《〈东西均注释〉补正》，载《经典与解释8：苏格拉底问题》，北京：华夏出版社，2005年9月，第208—221页。

其一,“无作执除者”。《淮南子·天文》“执徐”二见:“太阴在辰,岁名曰执徐”;“执徐之岁”。张双棣先生《淮南子校释》于前者校曰:“景宋本、王溥本、王鎣本、茅本、张本、吴本、黄本、《集解》本‘徐’作‘除’”[①]。问氏大概只查了有高注的后者。

其二,“徐有舒散之意,除则无此意”。《尔雅·释天》:“四月为余”,《释文》:“余,孙本作舒”。《诗·小雅·小明》郑《笺》:“四月为除”。是“舒”“除”古通。朱骏声《说文通训定声》有说。

12.《疑何疑》:翁仲流血,何知不似金狄之泪?(第268—269页)

庞注:翁仲,石人。金狄,铜人。

问补:金狄之泪典出唐李贺《金铜仙人辞汉歌并序》,云魏明帝取汉武捧露盘仙人,仙人临载,乃潸然泪下。王琦《李长吉诗歌汇解》引《汉晋春秋》称为金狄。汉武捧露盘仙人,或即《汉书·霍去病传》:“收休屠祭天金人”之金人,颜师古注:“今之佛像是也”。故王琦释为金狄。此处用典应以李贺诗为出处。

若晖谨按:此则有三误。

其一,不知金狄即为始皇铜人。《水经》河水《注》叙金人始末甚详,具引如下:

> 秦始皇二十六年,长狄十二见于临洮,长五丈余。以为善祥,铸金人十二以象之,各重二十四万斤,坐之宫门之前,谓之金狄。皆铭其胸云:“皇帝二十六年,初兼天下,以为郡县,正法律,同度量。大人来见临洮,身长五丈,足六尺。”李斯书也。故卫恒叙篆曰:“秦之李斯,号为工篆,诸山碑及铜人铭,皆斯书也。”汉自阿房徙之未央宫前,俗谓之翁仲矣。地皇二年,王莽梦铜人泣,恶之,念铜人铭有“皇帝初兼天下”文,使尚方工镌灭所梦铜人膺文。后董卓毁其九为钱。其在者三,魏明帝欲徙之洛阳,重不可胜,至霸水西停之。《汉晋春秋》曰:“或言金狄泣,故留之。”石虎取置邺

① 张双棣:《淮南子校释》,北京:北京大学出版社,1997年8月,上册,第378页。

宫，苻坚又徙之长安，毁二为钱。其一未至而苻坚乱，百姓推置陕北河中，于是金狄灭。

《文选》卷二东汉张衡《西京赋》：

高门有闶，列坐金狄。

唐李善《注》：

金狄，金人也。《史记》曰："始皇收天下兵，销以为金人十二，各重千斤，致于宫中。"

南朝梁江淹《江文通集》卷三《铜剑赞》：

始皇之世，长狄十二见于临洮，身长三丈，足迹六尺。于是始皇敛天下之兵，铸而象之。故《西京赋》云："高门有闶，列坐金狄"，是也。

可见善说不误。《文选》卷十西晋潘安《西征赋》：

禁省鞠为茂草，金狄迁于灞川。

李善《注》：

潘岳《关中记》曰："秦为铜人十一（当为十二），董卓坏以为钱，余二枚魏明帝欲徙诸洛阳，到霸城，重不可致。今在霸城大道南。"铜人即金狄也。

《文苑英华》卷四十二唐裴度《铸剑戟为农器赋》：

秦金狄兮未仁,周无射兮非雅。

问文也说"但从《晋书·五行志》的记载,则秦始皇所铸翁仲,也可以金狄称之"。但由上引可知古人即是直称金狄的。

其二,秦始皇金狄非汉武帝承露盘仙人。问文所引李贺序与《汉晋春秋》皆未将魏明帝徙置事叙述清楚。《三国志·魏书》卷三《明帝纪》景初元年十二月条下裴《注》引鱼豢《魏略》曰:

是岁,徙长安诸钟簴、骆驼、铜人、承露盘。盘折,铜人重不可致,留于霸城。大发铜,铸作铜人二,号曰翁仲,列坐于司马门外。

唐刘知几《史通·论古今正史》:"先是魏时京兆鱼豢私撰《魏略》,事止明帝。"是鱼豢魏人,明帝一朝为其亲见,故所记最为明晰。可见承露盘与铜人判然二物。

至于金狄之泪,当非魏明迁置而流。上引《水经注》已言王莽梦铜人泣,似乎说铜人为江山易代而泣更合密之心境。即便如问文以此指魏明事,也当以东晋习凿齿之《汉晋春秋》为出典,不当为李贺序。

其三,休屠金人非汉武承露盘仙人。问文已引《汉书·霍去病传》"休屠祭天金人",但此西域祭天金人为祭具,甚至可能有着袄教背景①,与汉朝邹齐方士求仙背景的承露盘仙人绝非一物。

二

4.《扩信》:西域种羊。(第26页)

庞注:《辍耕录》记:漠北种羊角,能产羊,其大如兔,食之肥美。参著者《物理小识·鸟兽类上·种羊法》录《北产录》、《渊类集》等记载。

问补:庞注或误。《辍耕录》中无相关条目,且漠北非西域也。《旧唐书》卷一九八《弗菻传》云……《旧唐书》前《辍耕录》数百年,引

① 参姜伯勤:《中国袄教艺术史研究》,北京:三联书店,2004年4月,第11—13页。

《旧唐书》较《辍耕录》为妥。

若晖谨按：此则有三误。

其一，言"《辍耕录》中无相关条目"。按《辍耕录》中确实没有相关独立条目，但并不等于没有相关内容。该书卷九"续演雅发挥"条"白湛渊先生续演雅十诗发挥云"，第四诗即有庞注所引文字，一字不差。

其二，言"漠北非西域"，这是不知汉代"西域"范围至后世有所扩大。冯承钧先生《西域地名》：

> 西域的名称，在两汉时专指天山南路诸国。到了隋唐的时候，西域的范围就扩张了。裴矩撰《西域图记》北道至拂菻，中道至波斯，南道至婆罗门，几将亚洲完全包括（《隋书》卷六十七）。到了元明，又将欧洲、非洲的一部包括在内，范围更大。①

其三，《旧唐书》并非最早记载。问文引《旧唐书》卷一百九十八《西戎列传》"弗菻国"条注西域种羊事，其事是。方以智《通雅》卷四十六《动物·兽》"羊"条、《物理小识》卷十"种羊法"与《旧唐书》所叙略同。但《旧唐书》此处全袭唐段公路《北户录》"鱼种"条语。公路《四库总目提要》考为懿宗时人，早于后晋之纂《唐书》。《旧唐书》中文字乃袭自《北户录》。至于庞书所引《北产录》，当为《北户录》之讹。

10.《象数》：学问止于《中庸》，行事尽于《论语》；《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》皆可不作，宋元而上，威烈而下诸史皆可不读也。（第213页）

庞书未注威烈。

问补：此处威烈即指周威烈王，所谓威烈而下诸史实指《中庸》以后所作诸书。

若晖谨按：《东西均》原文所言是"诸史"而非"诸书"，问氏置换。

① 冯承钧：《西域地名》，北京：中华书局，1982年2月增订第2版，序例，第4页。

再则如依问说以此为“《中庸》以后诸书”，则又何说于“行事尽于《论语》”？为什么还要说“宋元以上”呢？难道明朝的书可以与《中庸》、《论语》比肩？

元王义山《稼村类稿》卷十二《上待制刘后村论提纲衍义书》：“先师朱文公取司马温公《通鉴》为《纲目》一书，表岁以首年，而因年以著统；大书以提要，而分注以备言。其纲则仿《春秋》而兼采群史之长，其目则仿左氏而参合诸儒之粹。自周威烈而下，显德以前，善可为法，恶可为戒者，灿乎其备于此书矣！”《明文海》卷六十六张邦奇《进历代通鉴纂要表》：“春秋以前，本圣经之断例；威烈而下宗《纲目》之法程。”《国朝宫史》卷二十八载康熙帝《日讲通鉴解义序》：“威烈以下，无《春秋》而有《春秋》，盖《纲目》之作，上接夫麟经。故虽班范诸史之文，实鲁史笔削之遗意也。”可见，所谓“宋元而上，威烈而下”，正是温公《通鉴》与朱子《纲目》年代范围——起自东周威烈王二十三年，终于后周世宗驾崩。方氏之意，当谓有《中庸》、《论语》则此等史书可不必读。

12.《无如何》：公明之言五酉也。（第276页）

庞书无注。

问补：《搜神记》卷十九引孔子之语曰……孔子是“大成明备，集允中之心均”（《东西均·东西均开章》），又是“公心之太宗”（《东西均·译诸名》），故以公明称之。

若晖谨按：此则于问氏文中为最下。以其于旧籍中仅见干令升记仲尼言“五酉”，遂杂凑方氏之语，妄指孔子为“公明”。

检方以智《物理小识》总论：

> 管公明曰：“大蛇衔笔者，老书佐；乌与燕斗者，老铃下。”是所称五酉，老则为怪者也。

是则《东西均》所谓“公明”，决非孔子，而是管辂。《三国志·魏书》卷二十九《方技传·管辂传》：

管辂字公明,平原人也……往见安平太守王基。基令作卦,辂曰:"当有贱妇人生一男儿,堕地便走,入灶中死;又床上当有一大蛇衔笔,小大共视,须臾去之也;又乌来入室中,与燕共斗,燕死乌去:有此三怪。"基大惊,问其吉凶。辂曰:"直官舍久远,魑魅魍魉为怪耳。儿生便走,非能自走,直宋无忌之妖将其入灶也;大蛇衔笔,直老书佐耳;乌与燕斗,直老铃下耳。今卦中见象而不见其凶,知非妖咎之征,自无所忧也。"后卒无患。

裴注引《辂别传》曰:

辂乡里乃太原问辂:"君往者为王府君论怪,云老书佐为蛇,老铃下为乌,此本皆人,何化之微贱乎!为见于爻象,出君意乎?"辂言:"苟非性与天道,何由背爻象而任胸心者乎?夫万物之化,无有常形。人之变异,无有常体。或大为小,或小为大,固无优劣。夫万物之化,一例之道也。是以夏鲧,天子之父,赵王如意,汉祖之子,而鲧为黄熊,如意为苍狗,斯亦至尊之位,而为黔喙之类也。况蛇者,协辰巳之位;乌者,栖太阳之精:此乃腾黑之明象,白日之流景,如书佐、铃下,各以微躯化为蛇乌,不亦过乎?"

密之所言,正本于此。

(作者单位:北京大学信息管理系)

评斯宾诺莎《神学—政治论》新译本*

弗兰克尔(Steven Frankel) 著
李致远 译

雅法(Martin D. Yaffe)译注《斯宾诺莎的〈政治—神学论〉》(Spinoza's Theologico - Political Treatise, Newburyport, MA: Focus Publishing, 2004, 433pp.)

作为现代《圣经》批判和自由民主政治的基本教本,斯宾诺莎的《神学—政治论》(1670)无疑算得上是最重要和最有影响的文本之一。但是,这个文本迄今仍然是一部“被忽视的杰作”,这多少是由于其复杂论辩难以翻译。[1] 译者将面临如下这些障碍:这个拉丁文本随心所欲地点缀着有关《圣经》希伯来语、阿拉姆语、希腊语、古叙利亚语、荷兰语和占星术的引文和附注,并据此展开广泛的哲学论辩。而且,斯宾诺莎采用了独特的写作风格:使用诸如“预言”、“律法”和“神意”之类传统的神学术语,同时却修改了它们的涵义。这一事实使得

---

* 经授权译自 Interpretation: A Journal of Political Philosophy, Spring 2005, Vol. 32, No. 2

① Curley, Edwin:《关于一部被忽视的杰作的笔记之二:作为〈伦理学〉前言的〈神学政治论〉》(Notes on a Neglected Mastrpiece(Ⅱ):The Theologico - Political Treatise as a Prolegomenon to the Ethics). 载 J. A. Cover and Mark Kulstad 编:《早期现代哲学的中心话题》(*Central Themes in Early Modern Philosophy*. Indianapolis, Hackett Publishing Company. 1990)

精确而忠实的翻译变得更加棘手。结果，在斯宾诺莎的论辩中，传统主题混杂着极端的、甚至反神学的崭新意蕴，就此而言，他的核心术语暧昧含混。据雅法所言，斯宾诺莎卓有成效地将"新酒装入旧瓶，而这些旧瓶仍带着原始的标签和旧有内容的痕迹"（第253页）。斯宾诺莎是一位常常以几何学证明的精确性为乐的作家，因而，他有"一种达至某种精确的含混方法"（第293页）。对任何译者而言，这都是个难题，因为核心术语之涵义的改变以精巧微妙的方式贯穿于整个论辩过程。逐字直译有可能放大斯宾诺莎自己特有的含混（遑论令人费解的）效果。如此看来，我们必须设法理解《神学—政治论》整个论辩的展开，以便准确地翻译。

然而，整个论辩的意图却难以捉摸。正如书名暗示：最基本的问题是神学与政治的关系。遗憾的是，斯宾诺莎并不全然明白这种关系。此外，论辩的结构也很不平衡：前十五章致力于圣经的神学分析，并力图确定其主要原则；而第十六章到第二十章则集中在诸如自由和自然权利之类的政治问题上。文本的组织使许多读者搞懂文本的努力落空了。固然，已有一些评注者争辩说，斯宾诺莎曾把一篇早先的神学论文（可能是为回应教会对他的革出而作）和稍后的政治反思拼补在一起。[①] 这种立场的拥护者声称，若说这个文本毫无意义，那正是因为它不是一个连贯一致的整体。这种观点颇成问题，因为它不符合我们对《神学—政治论》的了解。斯宾诺莎认为《神学—政治论》如此重要，足以使他中断其《伦理学》（chef d'oeuvre）的写作长达数年，从而得以"苦心孤诣"全身心投入于《神学—政治论》的写作（xxiii,303）。

可是，倘若我们定要设想文本是连贯一致的，又该如何理解它所呈现的神学与政治的关系呢？这个问题已引起长久且时而激烈的争论。正如白戈雷（Paul Bagley）所言："对斯宾诺莎《神学—政治论》中的教诲进行批评性反思和判断，于今已有三百多年，但此书中学说的

---

① 比参 Lagrée, Jacqueline, and Pierre - François Moreau：《〈斯宾诺莎全集〉第三卷导言》（Introduction to Spinoza Oeuvres, Volume Ⅲ. Paris：Presses Universitaires de France, 1999），第6－7页。

恒定性这一基本问题仍不能说已经得到决定性的解决”。[①] 一些学者首先集中于其中的神学论辩,而将斯宾诺莎误读成宗教先驱,认为他在着手创立一个包括《圣经》解释学、基本信条和伦理行为原则在内的“非正统宗教”;[②]与此相反,一些学者着眼于斯宾诺莎论辩的政治方面,倾向于认为,他使一种极端的政治教诲温顺地“适应于”他那个时代流行的宗教正统。这种解读认为,斯宾诺莎在政治目标上做出妥协是为了避免为此而战,而将其视为怯懦之徒。用沃夫森(Harry Wolfson)独一无二的话说:

> 倘若斯宾诺莎了解更稳靠有力的论据材料并且生活于稍后的几个世纪,他就很可能会颠覆旧秩序及其腐朽制度,以便在废墟上建立一个新社会……但是,鉴于他当时的实际情况和生活的时代——当时人们对改革之效力的信念还没有为怀疑所动摇——他决意效法整个历史上的合理化改革者。这个合理化改革的故事就是斯宾诺莎《神学—政治论》(Tractatus Theologico - Politicus)的故事。[③]

雅法对《神学—政治论》出色的重译以清晰而迷人的方式直面以上问题,这有望在神学、政治理论和哲学研究者中间引起新的兴趣。他试图与读者分担一个敏感而谨慎的译者所面临的重要决定,而不是掩盖他自己的踪迹。贯穿整个文本,在直译可能简化或歪曲原文论证的地方,他就加注解。有些情况下,词义的转变较富于戏剧性,他宁愿保留拉丁原文,如 imperium(命令、权力、政府、帝国等义)这一术语。

---

① Bagley, Paul:《斯宾诺莎,哲学交流与秘传实践》(Spinoza, Philosophic Commmunication, and the Practice of Esotericism),载氏编:《虔敬,和平与哲学自由》(Picty, Peace, and the Freem to Philosophize. Boston, Kluwer Academic Publishers, 2000)第 240 页。

② Donagan, Alan:《斯宾诺莎》(Spinoza. Chicago, University of Chicago Press, 1988),第 15 页。

③ Wolfson, Harry:《斯宾诺莎的哲学》(The Philosophy of Spinoza. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948),第二章,第 330 页。

为了使这些决定显得更加清楚明白，他还提供了一个关键术语表和对整个文本的一篇义疏。

允许读者观察并参与翻译过程，这项决定是慎重的，反映了雅法对《神学—政治论》体贴入微的诠释。雅法指出，这两个问题——对斯宾诺莎的不断转换涵义的关键术语的翻译问题和神学与政治的关系问题——其实是一个硬币的两面。在雅法看来，斯宾诺莎利用语言的含混性以吸引基督徒读者，与此同时，却怂恿他们反省基督教神学的深层基础。的确，在其论辩伊始，斯宾诺莎就要求读者考虑："人们自称信仰基督宗教，以爱、欣悦、和平、自制和信仰自炫于众，却又何以竟至于心灵褊狭而相互冲突，天天以最恶毒的憎恨彼此相待呢?"（序言，xviii）他继而指出，基督教早就被一些无耻之徒劫骗和庸俗化了，他们肆意滥用基督教诲行一己之私，醉心于教职的财富和权力。他们蒙蔽并歪曲上帝的言词，其中最阴险的手段就是，往《圣经》里引入一些异质和迷信的观念，尤其是"亚里士多德派和柏拉图派的理论"（序言，xix）。因而，斯宾诺莎的气质显得很虔诚，他邀请我们重新发现基督教的本质教诲，以便将来能够捍卫它们。

然而，这种邀请伴随着一个令人不安的附加条款：为了重新接近《圣经》，我们必须摒除任何预设——包括这种观点，即认为《圣经》"处处都是真理，神圣不可侵犯"（序言，xx）。由这条解释规则可以得出这样的结论：即《圣经》并非全然神圣超凡，而恰好可以在其神性内核与太人性的附属物之间一线相连，也正在此，斯宾诺莎容许其论辩的含混性。斯宾诺莎似乎期待：多少鉴于其论辩的旧式神学面貌，虔诚的读者或许会心甘情愿地追随他（参第 299 页）。斯宾诺莎的《圣经》正典显得完整而有序，并包含着连贯一致的（尽管时而晦涩朦胧）的教诲，鉴于此项事实，有些读者即使对其动机心存疑虑，也会感到安慰。斯宾诺莎争辩说，为了译解《圣经》，我们必须把文本切成一个个句子（sententiae）和短语——这些句子和短语可谓"《圣经》的箴言（sound - bites）"（第 293 页）——这时，他其实在暗中打消读者的这种信任。这使他得以重新编排教典并有选择地删除某些段落。正如雅法所言：

> 作为其全部计划的一部分,斯宾诺莎试图重整《圣经》文段使之成为一个整体,[与《圣经》原文相比]更少疑惑。为此,他将这些文段当成孤立的语句,着手分析与重组。在斯宾诺莎的手中,《圣经》经卷被分解成零篇散章,以致有待斯宾诺莎按照自己的设计,自由地选择,有点机械地将它们重新组合在一起。这套做法的神学结果是,我们所谓的《圣经》道德仰赖于作为整体的《圣经》的教诲,远胜过依赖孤立地理解的语句。斯宾诺莎的解释原则预审了《神学—政治论》的重新设计,后者将《圣经》道德作为一个整体进行重组……(第 297 - 298 页)

雅法揭穿了斯宾诺莎的预设,并将其与那些对《圣经》更富同情的神学家相比较,借此,他把我们的注意力引向斯宾诺莎的前提。在这一点上,斯宾诺莎的做法(为圣经的本质教诲编制目录)之所以显得不虔敬,不是因为他割裂文脉、断章取义——迈蒙尼德在《迷途指津》中推荐的惯常做法——毋宁说是因为他假定:部分无助于整体。

如上所述,雅法把斯宾诺莎的神学计划视为一次极端努力,它试图重新解释《圣经》以支持新道德。雅法的论证极为雄辩,因为他显示了斯宾诺莎是如何以一种奇特的方式始终一贯地翻译《圣经》以支持这种新道德。试举一例:雅法注意到,斯宾诺莎把希伯来文动词 la'asot(通常译为"to do"或"to make")翻译成"to *execute*"(去执行)或"to follow out"(去贯彻)。这样一来,在斯宾诺莎手中,诗篇第四十就被读成:"我的上帝啊,你的旨意,我早已想要去执行,因你的律法在我的内心"(Your will, my God, I have wanted to execute. For your law is in my entrails.)*。在斯宾诺莎的诠释性的翻译中,诗篇作者的那种虔敬不能视为对上帝的奉献或信从甚或上帝智慧的魅力,而毋宁说是有效

---

* 英文新修订标准版圣经(New Revised Standard Version)译作:I delight to do your will, O my God; your law is within my heart. 中文和合本译作:我的神啊,我乐意照你的旨意行,你的律法在我心里。

"执行"上帝律法以享其利的渴望。斯宾诺莎以这种方式转换意涵，怂恿我们根据一个行为或宗教仪式的外在效果来衡量其神圣性。最终，他在第 12 章指出，宗教仪式和实践可以根据其促进和平与社会稳定的效果而被判定为神圣的。

尽管斯宾诺莎强调说，我们决不能把任何预设带入《圣经》研究，而雅法却指明，这种对《圣经》虔敬的无休无止的探究其实只是为了掩饰一种"蓄谋已久的"神学，以便支持其政治议程（第 292 页）。一种观点认为，《神学—政治论》的神学方案是卓越的；与此相反，雅法表示，要想搞清其神学意涵，我们必须首先把握其政治方案。

那么，斯宾诺莎的政治方案究竟是什么呢？在《神学—政治论》第 16 章，斯宾诺莎从《圣经》转向对政治（特别是自然权利与公民权利的关系）的讨论。斯宾诺莎讨论的基础是 imperium（命令/统治权）概念，这个词通常译为 government（统治/政府）。雅法保留了拉丁原词，以便让读者看看，斯宾诺莎如何扩展这个概念，以使其涵盖政治的、自然的及神学的主权思想[①]（第 256 页）。一切事物（包括公民社会）都处于自然的统治（imperium）之下。自然的权力（power）体现在每一个个体身上，个体的权力（power）是有限的并借此寻求自我保存。同样，至于政治统治（imperium）或公民社会，亦可视为寻求稳定和平衡的有机体。在第 18 章，斯宾诺莎声称：《圣经》本身教导说，维持这种平衡的最好政体是民主制。但是，将民主制建立在非《圣经》基础上更具说服力；与任何其他政体相比，民主制允许人们将自己的个体权力保持在更高的地位上，因为它颁予了政府愿望与个体要求之间最不证自明的和谐。

由于组织化宗教是斯宾诺莎所向往的公民社会之平衡的最大威胁，于是，他将《神学—政治论》的大部分章节专用于神学讨论。问题源于这一事实：即《圣经》的戒命看起来似乎独立并高于政治统治（im-

---

① 亦参见 Yaffe, Martin：《身体与斯宾诺莎〈神学—政治论〉中的身体策略》（Body and Body Politic in Spinoza's Theological - Political Treatise），载 Paul Bagley 编：《虔敬、和平与哲学自由》（*Piety, Peace, and the Freem to Philosophize*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2000），第 159 - 187 页。

perium);从而,组织化宗教总是与市民政府/公民统治相竞争,不是提出政府规则应依照《圣经》戒命,就是坚持应由牧师来当统治者。通过让国家独立于宗教强制并迫使宗教遵从市民法/公民法,《神学—政治论》设法消除教会与国家之间的竞争。

斯宾诺莎认为,宗教或迷信实际上不可能从公共生活中根除(第326页)。于是,在倡导民主制的问题上,他转而希望谋求宗教的支持。他的策略兼有消极与积极两个方面:首先,通过广泛批判宗教的角色与神学本身,他企图极力限定神学的辖域,以使其不再威胁民主国家;再者,他设计了一套包含自由主义的新神学。如此一来,正如我们已看到的,斯宾诺莎重新组装《圣经》,炮制出一个关于虔敬的崭新定义,这个新定义强调效果。既然正义与仁爱在哪里流行,哪里就有上帝的律法在起作用,因而《圣经》的本质教诲在道德上就是民主的。依斯宾诺莎看来,对上帝律法的服从是高于一切的,与此要求相比,神学上的争论颇为微不足道。而且,既然神的律法"写在我们心里",那么,倘若发现它"在某种程度上存在于所有宗教中",我们就不应该感到惊讶(第343页)。因此,只要其他宗教不破坏正义和仁爱,或者国家愿意让它们存在,《圣经》本身就容忍并认可它们。信仰宗教与忠于国家并非截然对立,恰恰相反:

> 因为……事实上,[每个人]对共和国的忠诚同对上帝的信仰一样,仅仅通过事功——即基于他对邻人的爱——就能得到确认。如果我们也曾注意到这一事实,我们就决不会再怀疑:最好的共和国能够给予每个人相同的哲学探讨自由,正如我们已经表明的信仰能够给予每个人的。

信仰宗教与服从国家法律二者具有完全相同的表达,即博爱。

通过提高一条宗教戒命的宽容度,斯宾诺莎的神学直接导向一个更广阔的政治目的。但是,斯宾诺莎并不仅仅满足于作为政治生活之至善(summum bonum)的稳定。他对迷信出于自身利益而具有的多样性也不置可否。《神学—政治论》的首要目标是为哲学和科学赢得自

由。斯宾诺莎认识到,宗教是控制群氓的非同寻常的有力工具,以致有人可能会争辩说,为此目的,他恰恰滥用了这一手段。不过,斯宾诺莎的政治计划的确大胆地将自由扩展到了每一个人,尽管这种自由只能为哲学家所领悟(参《伦理学》,iv,56,注释)。由于自信其伦理学将能抑制迷信,斯宾诺莎将自由扩展至其极限。

斯宾诺莎的自由民主政治的优点是显而易见的,以致我们很可能忽视它所存在的问题。雅法可贵的义疏提醒我们留意这些缺陷:斯宾诺莎的神学是《圣经》虔敬的一个替代品,就此而言,他意图取悦于群氓。然而,为了给哲学腾出空间,斯宾诺莎不得不严格限定其神学的内容。最终,他的神学可以支持的只剩下这些原则:即鼓励宽容与正义,而即便是这些原则,也可能视其对信徒的影响而发生改变。简言之,斯宾诺莎给哲学腾出了如此之多的地盘,以至于仅仅给神学留下局促的一隅。问题是,迷信是社会的永久附属物,不可能从城邦中消除。不过,根本而言,这正是斯宾诺莎《圣经》批判的结果。雅法证明,斯宾诺莎的回答意在模糊这种紧张,至少非常渴望哲学安身于城邦。这项计划成功与否,取决于商业最终能否有望"取代宗教……成为社会的粘结剂"(第 271 页)。为了支撑这种希望,斯宾诺莎搜集来的唯一例证,是阿姆斯特丹城的理想化画像,在《神学—政治论》的结尾,他将其作为"最繁荣的共和国和最卓越的城邦"加以描绘。

斯宾诺莎的最高目的(finis ultimis)——在城邦中为哲学腾出地盘——的确是高贵的。然而,他借以清除障碍的救援球看来将陷城邦于毁灭。正如施特劳斯指出的,斯宾诺莎的"人本主义目的看似能正当化一切手段;他在玩一个最危险的游戏;同他的上帝一样,他的手法是超越善恶的"①。雅法的新译新注说服我们去反思:斯宾诺莎的政治方案能否最终解决理性与信仰之争。

① Strauss, Leo:《斯宾诺莎的宗教批判》(*Spinoza's Critique of Religion*. New York, Schocken Books,1965),第 21 页。

亨尼斯为解释韦伯而打的漂亮仗

梯雷尔(Hartmann Tyrell) 著
凌曦 译

评 Wilhelm Hennis:《韦伯与修昔底德:作品形成史补遗》(Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werkes, Tübingen 2003)

"一场韦伯之战"——自八十年代以来,韦伯全集的内容不断扩充,亨尼斯为此写了为数不少的重要评论,这本文集是其中之一。这些评论几乎全都发表在《法兰克福汇报》的书评版上(【译按】此为德国最权威的学术书评园地),现在统统收入亨尼斯的韦伯论集第三卷,该书刚刚面市,作者在书中勇敢地继续其为韦伯的论战。继《韦伯问题》(1987)及《韦伯的人类科学》(1996)之后,又有了现在这本《韦伯与修昔底德》。书中再次涉及到对韦伯作品及其形成史的解释,并且还有越出韦伯著作产生年代和顺序的东西。亨尼斯的才智在这些问题上充分展露了出来,这主要是由于一个特别的发现,基于这一发现,亨尼斯赢得了对韦伯创作全局的理解。

为了韦伯及其著作全集,亨尼斯在多条战线上进行了一场为解释争取尊严的战斗。不过,最让他生气的则是,不少人以社会学为名或借社会学来利用韦伯——称韦伯为社会学的"创建之父"、"经典大

师”,使这门学科走上正轨的“扳道工”云云。亨尼斯不愿意瞧见韦伯沦落这些社会学家群之中,不允许理论野心家抑或那些从经验出发做社会定量研究且不注重历史的家伙获得韦伯才智的继承权。

亨尼斯撇开社会学而选择了人类学,他的研究重点放在“韦伯关于人的科学”以及“关于人类的科学”。同时,在著作研究上,亨尼斯从他早前的立场退了一步,将长期以来未受重视的韦伯早期作品(1904 - 1905,《新教伦理》之前的作品)纳入视野,进而认为,《新教伦理》已经是成熟的著作;写作这部早期的著作时,韦伯对在自己生命最后十年中无可争议十分重要的“社会学”尚且一无所知。重要的是,亨尼斯不是将韦伯放在一门新学科的开头——置于古老欧洲的晚霞之中,排在一系列伟大的政治思想家后面:诸如“从马基雅维利(Macchiavelli)经卢梭(Rousseau)及托克维尔(Tocqueville)一直到韦伯”。不是解释的标准产生于韦伯,毋宁说,在他之前的历史巧妙地汇集于他身上,并且在他身上,历史也许最后一次起了决定个性的作用。韦伯要说的话,无不是以古老欧洲人的身份来说的。

因此,亨尼斯按自己的想法来对韦伯做出历史的解释,正是这种解释方法在支撑他继续韦伯“作品形成史补遗”。第三卷书中的首篇题为“韦伯与修昔底德”,整卷文集就以该篇篇名命名,这篇文章将韦伯的创作根源追溯到了记述伯罗奔尼撒战争的史家修昔底德。亨尼斯主要以两种方式来完成这种向前溯源。一方面,将中学生时的韦伯(Maximilian Weber)的中学经历和“课外阅读”算作他的创作经历。人文中学时期正是年轻的韦伯吸收“古希腊精神文化”、学习“以希腊人的眼光”来观察的阶段。另一方面,同样重要的是:韦伯位列其末的那些古老欧洲的政治思想家们,如今获得了一个新的、古典希腊的开端:修昔底德排名第一。

为什么是修昔底德?如果我没有理解错的话,这是由偶然机遇与一个经过深思熟虑的原因共同决定的。亨尼斯搞到一本——这就是机遇——韦伯当年读过的1842年版罗舍尔(Wilhelm Roscher)所著的《修昔底德的生平、作品和时代》,这本书“毫无疑问与文科中学生韦伯有关”,书的周边空白处的大量眉批是韦伯多次阅读留下的痕迹。

很可能就是这本书促使亨尼斯开始“韦伯与修昔底德”的研究，并且立即注意到韦伯重病(1903)之后的第一篇科学论文的契机。那篇论文的题目是:《罗舍尔、意见冲突以及历史的国民经济学问题》。

在这篇方法论性质的论文开头部分，与罗舍尔的争论总是不断回到修昔底德，迄今为止，韦伯的解释家们完全忽略了这一情况。上面提到的那个经过深思熟虑的原因，题为“冷静与悲观主义”，这是“第一位伟大的历史政治思想家与也许是最后一个属于古老欧洲的政治思想家之间”精神上的“一致”。韦伯从其同代人中脱颖而出，就在于他对政治社会问题大胆的现实主义思考，这是一种理性的诚实，在它面前，一切美化粉饰、一切乐观主义的结论都可憎可卑。

形成这种不可动摇的冷静原则，当然有尼采的影响、基督教的良心教育，还有我们现在能够了解到的前柏拉图时代的古希腊文化。亨尼斯所摘录的尼采文字表明，尼采在修昔底德身上已经注意到这一原则，并且试图借以摆脱“泛道德化的”柏拉图，下面这段话就是证明:

> 在更早的希腊人身上存在一种本能，即强烈、严格和残酷的现实性，修昔底德就是这种现实性的全部，是其最高的表现。面对现实的勇气，最终将修昔底德与柏拉图这样不同的天性区分了开来。

韦伯在某个地方表达了近似的意思，在那里，他将西方的史书和中国的史书与“修昔底德的做法”区别开来。在离尼采和韦伯上述文字不远的地方，两人一致提到了马基雅维利——这一点亨尼斯没有指出来。

要理解韦伯，就必须注意他与古典、与“古希腊精神文化”以及与柏拉图的关系，亨尼斯早已向韦伯研究者们公开提出了这一要求。与此相关，现在他又强调修昔底德，可以说，现在这个观点既新、又不难理解。只是，在韦伯的论著中，还缺少直接的相关证据，与修昔底德直接相关的内容非常少见。要摆脱这种证据不足的状态，亨尼斯在用韦伯-罗舍尔作为有力的手段装备起来之后，就不在话下了——他从韦

伯早年及其生活环境中挖掘出了一个完整的希腊故事宝库，并且颇善于将这些故事娓娓道来。这些故事组成了一幅图画，其中尽管还有些空白点，毕竟作者尽量使其具备了必要的多姿多彩。

亨尼斯讲的第一个故事，是关于中学生时的韦伯。当时，韦伯就读于夏洛滕堡（Charlottenburg）的女皇奥古斯塔高级中学（Kaiserin – Augusta – Gymnasium），1882 年，他在那里参加了中学毕业汇考，在那里，他学会以古希腊为背景来观察和理解当代的政治、社会和文化问题；年代遥远但作品内容却相去不远的古典时期与韦伯的关系始终密切，所以，在他后期的创造中，亦即在比较社会学的论著里，他能得心应手地将现代社会的形式和结构与古典加以比较。

亨尼斯还发现了韦伯在古希腊文化上的良师益友，那就是比他大八岁的表兄、关系亲密的鲍姆加滕（Fritz Baumgarten），此人乃文科中学教师，写过不少给少年读的关于古希腊的书，自 1894 年以来，鲍姆加滕是与住在弗来堡（Freiburg）的韦伯一家往来最密切的亲戚。自然，亨尼斯推测，正是鲍姆加滕"推荐年轻的表弟课外阅读罗舍尔"，"除了他，还会有谁"？接下来，亨尼斯谈到韦伯对布克哈特（Jacob Burckhardt）的《古希腊文化史》（Griechische Kulturgeschichte）的赞赏，在这一点上，韦伯与尼采意见相同。亨尼斯还提到韦伯在海德堡的同事诺伊曼（Carl Neumann），此人在巴塞尔听过布克哈特讲课，1900 年他在《史学杂志》（Historische Zeitschrift）上发表过一篇《古希腊文化史》第一部分的书评，评价很高。在亨尼斯的书中，还收入了诺伊曼与韦伯的部分通信。接下来，亨尼斯的叙述脉络转向罗马——来到韦伯大病之后康复的那个地方和那段时间："在罗马的阅读"。到此，感到所获甚丰的读者不能不感到遗憾，因为叙述中断了，这一部分只有一个"总结性尝试"，以及向"专家们"发出的呼吁：沿着已勾画出来的小路走下去。

除了上面提到的这些，亨尼斯的《韦伯与修昔底德》一书还有些什么内容呢？我只想提请读者注意两篇新的演讲，一篇是"韦伯在弗来堡"，涉及 1894 年韦伯在弗来堡大学声名狼藉的第一次讲课，从亨尼斯的这篇演讲中我们可以得知，弗来堡是"韦伯教学时间最长、工作最

投入的一所学校":从 1894 - 1895 年的冬季学期到 1896 - 1897 的冬季学期——整整五个学期!

亨尼斯还记述了年方三十的韦伯在大学采取的政治突袭行动。甫一抵达弗来堡,他就为了国民经济学、为了他的教席以及相关的一个破格教授职位而坚决离开了哲学系;法律系被扩大为法学与政治学系。本书以题为"韦伯的魅力及现实意义"的演讲(1997)结尾,这是个精彩的结尾,可以说是所有补遗的最后一篇。不过,读者们希望继续还有新的补充,而且,这是我们最真诚的愿望,若年龄与健康允许,亨尼斯的韦伯论集还将有第四卷问世。

欧洲史研究与欧盟问题

伯戈特(Michael Borgolte) 著
卢白羽 译

评 Joachim Ehlers: Das westliche Europa. Die Deutschen und das europäische Mittelalter(《西欧:德国人与欧洲中世纪》,第三卷), Band 3. Siedler Verlag, München 2004. 512 页,100 幅插图、地图。

有位盎格鲁撒克逊的僧侣学者曾这样评价自己:"我的整个一生……都沉浸在学习、教书和写作的乐趣中"。艾勒斯(Joachim Ehlers)也如此,毫无半点所谓作家的魅力。在论述中世纪西欧史的晚年力作中,艾勒斯这样评价自己:"既无名利之忧,也无勃勃野心"。一位现代学者,学富五车,虚怀若谷,对高古的修士学者贝达(Beda,逝于 735 年),他不止是效仿,更是紧随其后。这样的学者难道不值得敏感的读者崇敬?

但切不可将艾勒斯的学术立场只归结为一个方面:他丝毫没有修士学者的那种谦卑,其学术维度带有在文化价值问题上毫不妥协的立场,其道德标准之高,令人仰止,而结论也惊人骇世。这也毫不稀奇,因为,正是这位史书学者当年在纳粹时期敢于宣传一位法国犹太同仁的作品。本书在精神上堪称一种严格意义上的西方主义(rigoroser

Okzidentalismus)。艾斯勒以这种"主义"来对抗他所质疑的欧盟东扩。这精神同时也是柏林自由大学的精神——艾斯勒在这所大学执教多年,本书开篇的致谢辞就献给了这所大学。

艾勒斯给自己的论述冠以一个意味深长的题目:"德国人与欧洲中世纪"。与本书前两卷论述诺曼人和东欧不同,作者在这第三卷里采用了所谓关系史(beziehungsgeschichtlich)的角度。这是为了表明,只有在与西欧的争辩中,德国才存在。作者关心的不是大西洋与莱茵河之间千差万别的这片欧洲,作为对比,他几乎没怎么涉猎凯尔特民族及其帝国,穆斯林和基督教的西班牙更是只字未提,仅局限于加罗林王朝分裂后形成的国家。英格兰只是偶尔才引起他的兴趣,他的整个精力都放在高卢及法国的文化融合进程上。通过这一进程,与罗马根基只沾点边的德国才得以进入先进的西方文明。在形成德意志民族国家时,德国对意大利的态度颇值得商榷,还有德国向易北河和奥德河彼岸的殖民问题,本书略去不谈,因为这些问题会另有专著论述。

本卷谈论的不是欧洲,而是德国以及德国人过去和将来的命运。晚近的历史研究尝试用证明德意志自我意识的历史文献来衡量德意志民族、帝国或民族国家的诞生,所以,他们的研究大多也就回溯到十一世纪晚期。艾勒斯却把德国的开端溯源到奥托(Ottonen)时代。这依据的是一个十九世纪的学说,而此一学说在中世纪就已见端倪。依艾勒斯之见,正是奥托大帝(Otto der Groβe)于962年所创建的帝国,使得各部落融合成一个统一的德意志民族,而不是让法兰克人(Franken)、巴伐利亚人(Bayern)、萨克森人(Sachen)还有施瓦本人(Schwaben)各自形成独立的种族。这样一来,教皇所赐予的崇高荣誉就不再是个障碍,而是形成德意志民族不可或缺的特殊条件。但艾勒斯此处谈到的由奥托一世创建的德国,却并没把德国引向一个统一的德意志国家——事实恰恰相反。要是艾勒斯在叙述弗里德里希一世(Friedrich I,逝于1190年)时,也能提到中世纪晚期的帝国史,我们就会清楚,从奥托时代到1871年或1989-1990年,历史并非直线一条。

艾勒斯不关心加罗林王朝为德国及其西方邻国的历史所奠定的基础。他把中世纪早期和全盛期分作三大章节:"欧洲民族的形成"、

“欧洲自由的形成”和“欧洲国家的解放”。这些纲领性的标题极富冲击力，有批判眼光的读者可能要花些时间才能真正理解，作者在给出这些信息时何等认真。

但艾勒斯却希望自己的观点能适用于整个欧洲，这是立论时出现的问题。他的观点是从法国向德国传输文化这种一厢情愿的构想中推导出来的，还带点对英德关系妥协的味道。然而，正因为艾勒斯的焦点只局限在拉丁文的西欧，他的观点才具有讨论价值。难道欧洲民族单单最先在法国和德国形成？人们难道会相信，其他（西欧）各民族会热切地把这个进程当作自己的榜样？在西哥特（westgotisch）西班牙的地缘基础之中寻找典型的民族成形，兴许会更为正确一些。这点历史学已经权衡过了。毕竟，如果没有这一基础，何以需要绵延几世纪的复地运动（Reconquista）[①]来将尚未信仰基督教的人们从穆斯林异族统治下解放出来？

自十世纪以来，有过克吕尼（Cluny）[②]的修院自由（Klosterfreiheit）运动、中世纪全盛时期教会改革的“教会自由（libertas ecclesiac）”运动，尤其在法国发展起来的带学术性质的经院哲学、罗马法的复兴、新律法的扩充（Ausbau）以及大学的形成，等等，艾勒斯在这些“史事”中找到了“欧洲自由”最重要的根源。这些现象无疑对欧洲历史具有无可估量的意义，直到现在也如此。但能把这些与欧洲自由的形成这一问题勾连在一起吗？法兰克时代以来的合作社式（genossenschaftlich）的自由传统不也属于这类自由？如果可以放眼东方的话，那么，拜占庭为获取自由，长达几个世纪与亚洲、与东方的阿拉伯人以及南方的土耳其人开战，对于欧洲自由史来说又意味着什么呢？

还有一个观点也令人头疼，即艾勒斯认为，欧洲国家——此处仅指法国和英国——与斯陶芬帝国矛盾重重，而且从教皇的管束下解脱了出来。实际上，毫无疑问，英法君主国在政治上很早就独立了，斯堪

---

① 中世纪西班牙和葡萄牙境内的基督教国家为从穆斯林（摩尔人）手中夺回被侵占的领土而进行的一系列战争。——译注

② 法国城市。910年阿基坦公爵虔诚的威廉在此建立起著名的本笃会修道院。——译注

的纳维亚以及中世纪东欧各帝国亦如此。

也许,不能把这本书当作欧洲中世纪史研究来读。史学界的相关研究不少,但并未形成一个整体,因为,研究者们游走于欧洲地区史与关系史之间,却又没有协调两者,研究不同时段(Zeitraum)时,又未能将各个时段发生的事件联系起来。看来,要实现从欧洲诸民族史向欧洲史的过渡,就必须从整体上把握欧洲,正如先前从整体上把握民族、帝国、民族国家一样。正因为如此,人们就会愈加欣赏如艾勒斯这样的大家在学识、科学、文化史方面的洞见。虽然他在本书中研究的重心是法国,尤其法国的文学和语文学领域,艾勒斯也致力于研究德国的修院和宫廷。在这方面,当代的史学家尚无出其右者。

[General Information]
书名=阅读的德性
作者=刘小枫
页数=368
SS号=11847730
出版日期=2006.4

目录